31761 07130010 7

Kramer, Jacob

Das Problem des Wunders im Zusammenhang mit dem der Providenz bei den judischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni

BS
1199
M5K7

LIBRARY
UNIVERSITY OF TORONTO

DAS PROBLEM DES WUNDERS

IM ZUSAMMENHANG MIT DEM DER

PROVIDENZ

BEI DEN

JÜDISCHEN RELIGIONSPHILOSOPHEN DES MITTELALTERS

VON SAADIA BIS MAIMÛNI.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

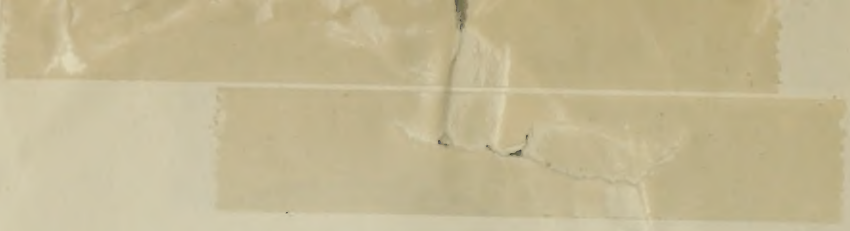
KAISER-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU STRASSBURG

VORGELEGT VON

JACOB KRAMER
AUS WIEN.

LIBRARY
JUL 4 1960
UNIVERSITY OF TORONTO

STRASSBURG I. E.
JOSEF SINGER, BUCHHANDLUNG
1903.



VON DER FAKULTÄT GENEHMIGT AM 26. JULI 1902.

MEINEN GUTEN ELTERN

IN LIEBE UND DANKBARKEIT

GEWIDMET.

LIBRARY
OCT 25 1972
UNIVERSITY OF TORONTO

BS
1199
M5K7

VORBEMERKUNG.

An die von D. Kaufmann's „Attributenlehre" angeregten Monographieen über die Geschichte einzelner religionsphilosophischer Probleme bei den jüdisch-arabischen Denkern des Mittelalters schliesst sich auch die vorliegende Untersuchung an, welche das Wunderproblem zum Gegenstande hat. Ich gebe mich nicht der Täuschung hin, etwas Vollständiges geboten zu haben; denn erst die Sammlung und Bearbeitung des gesammten, im religionsphilosophischen wie exegetischen Schrifttum zerstreuten Materials wird die Zeichnung eines treuen Bildes ermöglichen. Nur als einen Beitrag zur Behandlung des in Frage stehenden Themas möchte ich diese Arbeit betrachtet wissen.

Es scheint mir auch nicht überflüssig, Folgendes vorauszuschicken.

Die Religionsphilosophen — soweit sie in dieser Arbeit zu Worte kommen — haben ihre Anschauung über die Wunder nicht in ausführlicher Darstellung auf uns kommen lassen. Wir finden nur einzelne, bei verschiedenen Gelegenheiten hingeworfene Äusserungen, die natürlicherweise mit den Problemen, bei deren Erörterung sie mitunterliefen, innig verwachsen sind. Dem Experimente, sie von jedem fremden Elemente zu läutern, wären sie zum grossen Theil wohl selbst zum Opfer gefallen; auch andre Themata zu benutzen war daher unvermeidlich. Besonders ist das Providenzproblem

mit dem der Wunder nahe verwandt und eng verknüpft; seine Behandlung nimmt dementsprechend in dieser Arbeit einen so weiten Raum ein, dass gegen die ursprüngliche Absicht auch die „Providenz“ auf den Titel vorliegender Abhandlung gesetzt werden musste. Freilich bleibt es trotzdem noch immer nur „mitgefangen“!

Zum Schlusse sei noch an dieser Stelle denjenigen meiner geschätzten Lehrer, die mich — namentlich bei meinen jüdisch-philosophischen und literarhistorischen Studien — gefördert haben, und zwar Herrn Professor Dr. M. Steinschneider sowie Herrn Professor Dr. Berliner, ferner der Verwaltung der Bibliothek des Rabbinerseminars und der Königl. Bibliothek zu Berlin sowie der Kais. Landes- und Universitätsbibliothek zu Strassburg im Elsass mein wärmster Dank abgestattet.

Der Verfasser.

Saadia[1] war wohl bewandert in den aus nichtjüdischen vorzüglich moslimischen Kreisen herrührenden religionsphilosophischen Schriften. Er fand in ihnen die auch für seine Religion wichtigsten Lehren speculativ erwiesen, fix und fertig vor und war daher überzeugt, dass der wesentlichste Zweck der Offenbarung die leichtfassliche Mittheilung der Resultate war, zu denen das menschliche Denken schliesslich auch so gekommen wäre,—nur hätte es länger gedauert, bis die Vernunft zu sicherem Ergebniss gelangt wäre; auch sei es nicht jedermanns Sache, philosophischen Auseinandersetzungen zu folgen.[2] Vielverheissend ist sein Grundsatz:[3] wo sichere Vernunfterkenntniss und einfacher Wortsinn der Bibel einander widerstreiten, muss dieser metaphorisch gedeutet werden; er kann für ihn aber nur von philologischer Bedeutung sein, denn die Richtigkeit eines menschlichen Urtheils bedarf jederzeit erst einer Approbation von Seiten der Schrift:[4] Saadia will also

---

1 Sein religionsphilosophisches Werk كتاب الامانات والاعتقادات Kitâb al-Amânât wa'l-I'tiqâdât (herausgegeben von Prof. S. Landauer, Leiden 1880) verfasste er i. J. 933. S. Landauer's Einleitung zur Edition p. III. Ausführlich handelt über dies Werk J. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadia, Göttingen 1882, M. Steinschneider, Saadja Gaon's arabische Schriften im „Gedenkbuch zur Erinnerung an D. Kaufmann", Breslau 1900, S. 144f. Zum Ganzen vergl. Steinschneider, Hebr. Uebersetzungen des Mittelalters, Berlin 1893, A. Schmiedl, Studien über jüd. Religionsphilosophie, Wien 1869, D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, Gotha 1877, Schreiner, Der Kalam in der jüd. Literatur, Berlin 1895, Bloch, Geschichte der Entwickelung d. Kabbala u. d. jüd. Religionsphil., Trier 1894. 2 S. Einleitung S. ٢١, ٢٢, ٢٤ f., Guttmann, S. 21, 25.

3 ٨٣ f., Guttmann 21, 220. S. weiter.

4 Es geht dies ganz deutlich aus der Tendenz des Werkes hervor: ليصحّ عندنا بالفعل ما علمنا من انبياء الله بالعلم, ferner aus der darauf folgenden Erklärung (٢٢) وعرّفنا .. فامرنا بان نعتقد تلك المعانى انّا اذا نظرنا .. اخرج لنا النظر الصحيح .. فى كلّ باب مثل ما نبّأنا به

kein Philosoph sein, der von einem eigenen Standpunkte aus die Probleme übersieht und zu deuten versucht. Er ist ein fleissiger Gelehrter, der auf einzelne Fragen viele Antworten studirt hat[1], und er wählt unter ihnen diejenige, die seinen Glauben am besten stützt. Ueberdies ist er ein Polemiker: er ruft und stellt sich Gegner reihenweise und zählt dann mit Wollust die Hiebe, die er einem jeden versetzt; in der Hitze des Gefechtes merkt er's gar nicht, wenn er sich selbst Wunden schlägt.

Man wird daher bei ihm eine geschlossene Anschauung über Wunder vergeblich suchen. Wir erfahren nur einzelne Behauptungen, die — weil auf verschiedenen Voraussetzungen beruhend — ohne Künstelei nicht immer in Einklang zu bringen sind.

Er unterscheidet das Wunder nach der einen Seite vom Absurden, nach der andern vom Naturgeschehen.

Unter dem ersteren versteht er das nicht naturgesetzlich sondern logisch Unmögliche.[2] Als Beispiele hierfür erwähnt er, dass 5 ohne Hinzufügung mehr sei als 10; die Welt in ihrem ganzen Umfange durch einen normalen Fingerring gehe; der gestrige Tag heute wiederkehre. All dies kann auch Gott nicht bewirken. Seine Macht — so sagt er[3] — erstreckt sich über alle Dinge; es sind dies aber Undinge, und[4] wer sie darum für möglich bei Gott erklärt, um ihn keiner Ohnmacht zu zeihen, der stürzt sich in grössere Schwierigkeiten, als denen er zu entgehen trachtet.

„Natur" bezeichnet er als das Gewöhnliche, Uebliche,

ähnlich S. ٢٤. Für die dort Anm. 5 angeführte Lesart كسر statt خسر resp. . . כ für . . ס sprechen auch die Editionen (hebräisch), die שכר haben, wofür aber שבר zu lesen ist, wie dies nach Steinschneider bereits Bloch (Vom Glauben und Wissen Saadiah's, München 1879, 39, 1), bemerkt hat.

[1] Vgl. Gtm. 30 f., Schreiner.

[2] S. Schreiner Kalâm S. 13 „dass dies die Anschauung aller Mu'taziliten war".

[3] والمحال ليس هو شيأ فكأنهم سألوا هل يقدر على لا شيء Kaufmann, Attributenlehre S. 73, Gtm. 129.

[4] vgl. ٢.

meint aber damit, wie die Mu'taziliten überhaupt, eine immanente Gesetzmässigkeit.

Wunder hingegen sind Wirkungen, die auf Gott selbst zurückgehen und nicht infolge der sie normalerweise bedingenden Ursachen erscheinen, oder wie er sich ausdrückt:[1] Erscheinungen, die nicht in der Natur und Gewohnheit begründet sind. Er nennt danach auch die in der Schrift verheissene irdische Vergeltung „Wunder".[2] Die Nothwendigkeit von Lohn und Strafe an und für sich hält er für logisch erwiesen, nur wird das Erfolgen derselben von der Vernunft ins Jenseits verlegt. Das Verhältniss zwischen irdischem Verhalten und jenseitigem Lohn entspricht dem zwischen natürlicher Ursache und Wirkung, und wer für die Frommen ein glückliches Erdenlos postulirt, lediglich auf Grund seiner Frömmigkeit, ohne dass er selbst an dessen Gestaltung theilzunehmen brauchte, der verlangt die völlige Aufhebung des Causalgesetzes, und er dürfte mit demselben Rechte auch eine jenseitige Vergeltung für den beanspruchen, der dies seiner Lebensweise nach nicht verdient. Erfolge ohne menschliches Hinzuthun bewirkt Gott nur als Wunder — „er macht aber die Aufhebung der von ihm gesetzten Natur nicht zur allgemeinen Regel".[3] Dies ist auch der Grund[4], — abgesehen davon, dass die Erwähnung dessen, was in Bälde eintreffen soll, der Schrift wichtiger sein musste, als was in weiter Zukunft liegt, — warum die Bibel die irdische Vergeltung so ausführlich behandelt, während sie über die jenseitige mit kurzen Andeutungen sich begnügt: diese ist vernunftgemäss nothwendig, jene aber nicht. Die im Diesseits erfolgenden Lohn und Strafe sollen nur als Zeichen und Muster[5] für die anderen

---

[1] (٥٣) والآيات المعجزات .. تكون بحدوث ما ليس فى الطبع ولا العادة.

[2] S. Cap. IX ٢٥٥ ff., Guttmann 241 ff.

[3] ٣١٢ f. انّه قد يفعل .. على طريق الآية .. ولكنّه لا يجعله عادة جارية فيغيّر ما طبعه. Vergl. dazu auch die Harmonisirung der Verse Deutr. 6, 16 לא תנסו und Maleach. 3, 10 ובחנוני נא, unter welchen Umständen es verboten resp. erlaubt ist, Gott zu versuchen ٣١٢ f. (indem man Wunder verlangt).

[4] ٢٥٨, Guttmann 244.

[5] علامة وانموذج.

dienen; sie sind Kostproben[1] der eigentlichen Vergeltung, und sie werden auch als solche bezeichnet, wenn z. B. der Psalmist, irdischen Segen erbittend, also spricht: „Erweise mir ein Zeichen zum Guten“ (Ps. 86, 17) oder wenn die Schrift bei der Strafandrohung sagt: „Sie (die Strafen) werden dir und deinen Nachkommen . . . Zeichen und Beweis sein“ (Deutr. 28, 46).

Im Sinne dieses Grundsatzes hätte auch Saadia die die Theodicee betreffenden Fragen lösen können, aber einerseits waren ihm auch andre Antworten bekannt; anderseits konnte der Gaon unmöglich auf den Gedanken kommen, dass die Worte des Propheten: „Warum glückt es den Sündern?!“ (Jer. 12), — wenn sie überhaupt den Sinn einer einfachen Frage haben, — auf ganz anderen Voraussetzungen beruhen, als zu denen er sich bekennt; darum beschäftigt er sich recht ausführlich mit diesem Gegenstand. Während ihm nun die früheren Erwägungen ergaben: auf Erden herrscht das Naturgesetz und die darauf folgenden, an den Normen der sittlich-moralischen Weltordnung gemessenen Unebenheiten werden in „jener Welt“ ausgeglichen — kommt er hier zu dem Resultat:[2] in der andern Welt ist ein Versetzen aus der einen Rangstufe in die andre unmöglich, jede Klasse der Menschen bleibt in alle Ewigkeit bei der Vergeltung, die über sie einmal verhängt ist. Die Ausgleichung erfolgt demnach im Diesseits: wer wenig Sünden hat, muss sie hier abbüssen, wer wenig Verdienste hat, geniesst hier die Vortheile, so dass jeder nach Gebühr behandelt werden kann.

Von den anderen Begründungen kann hier abgesehen

---

1 ١٦٨ Guttm. 177; vgl. ١٤٩, Gm. 162, wo er auch die natürlichen Schmerzempfindungen bei Brand, Frost, Vergiftung damit begründet, dass sie eine Vorstellung von den künftigen Strafen geben sollen فاحسّه بهذه الآلام لتكون له انموذج.

2 149 f. Guttmann 179 f. لم يجز ان ينقلهم فى دار الآخرة من مرتبة الى مرتبة (über die verschiedenen Vergeltungsarten vgl. ٢٧٥ f.) Zum Belegverse Daniel 12, 2 אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם ist zu vergleichen die andre aber nicht principiell verschiedene Deutung desselben Satzes S. ٢١٦.

werden, nur sei noch erwähnt, dass es nach ihm[1] Sünden giebt, die, obgleich man für sie Busse gethan, „unbedingt" im Diesseits geahndet werden. Es sind dies: Meineid, Mord, Ehebruch und falsche Zeugenaussage. So ist selbst für den Ungläubigen der irdische Lohn unausbleiblich für Ehrfurcht vor den Eltern, Erbarmen mit den Thieren und Ehrlichkeit im Handel. Es wird all dies in der Schrift ausdrücklich verheissen. Saadja hält hier am Wortsinne der Bibel fest, obgleich ihm die im Talmud angeführte Anschauung,[2] nach welcher die Vergeltung für jede fromme That — einzelne der obenerwähnten werden ausdrücklich genannt — erst im Jenseits in Kraft tritt.

Er stellt die Regel auf:[3] „Jeder Bibelvers muss dem äusseren Sinne nach aufgefasst werden, es sei denn, dass einer der folgenden vier Umstände dies verbietet. 1. Wenn die Sinneswahrnehmung dagegen ist, z. B. heisst es: „Adam nannte sein Weib Eva, denn sie war Mutter alles Lebenden", Gen. 3, 20, während wir sehen, dass der Stier und der Löwe nicht vom (menschlichen) Weibe geboren werden; wir müssen also annehmen, dass der Vers nur von Menschen

---

1 IVV, Guttmann 188. Über Verlängerung der Lebensdauer s. auch ٢٠٣, Guttm. 208.

2 man vgl. die an Deutr. 5, 16 geknüpfte interessante Erörterung Chulin 142a und Kidduschin 39b.

3 ٢١٢, Guttm. 21 f., Schmiedl 225 (die hebr. Uebersetzung des VII. Abschnittes, der diesen Kanon enthält, ist nicht nach dem arab. Originaltext des Kitâb al-Amânât, den auch wir berücksichtigen, angefertigt). S. Landauer p. VIIIf., Bacher, Die zweite Version von Saadja's Abschnitt über die Wiederbelebung der Todten (in der Festschrift zum 80. Geburtstage Moritz Steinschneider's, Leipzig 1896, S. 219. Den Text siehe daselbst Hebr. Abtheilung S. 98—112). Erwähnt sei hier der von Ibn Ḥazm behauptete Grundsatz: „Pflicht sei, das Gotteswort seinem äusseren Wortsinne nach zu interpretiren; diesem darf es nur abgewendet werden, wenn ein andres geschriebenes Gotteswort, oder der Consensus (der Genossen des Propheten), oder die aus der sinnlichen Erfahrung (ضرورة حسّى; an einer andren Stelle, wo dieser Grundsatz wiederholt wird, heisst es an Stelle dieser Worte ضرورة عقل logische Nothwendigkeit) folgende Notwendigkeit den Beweis in zwingender Weise erbringen, dass ein bestimmtes Gotteswort nicht nach dem gewöhnlichen Wortsinne aufzufassen sei". Goldziher, Ẓâhiriten S. 122.

spricht. 2. Wenn eine logische Erwägung dagegen spricht. Es heisst, z. B.: „Der Ewige, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer . . .“[1] (Deutr. 4, 28), das Feuer ist aber geschaffen und bedarf (zum Entstehen) eines anderen Dinges, es verlischt auch; vernunftgemäss kann also der Vers nicht so genommen werden, wir müssen ihn so verstehen, dass seine (Gottes) Strafe wie Feuer verzehrt . . .[2] 3. Wenn ein klarer Bibelsatz dem andern widerspricht, so muss der minder deutliche erläutert werden . . . 4. Wenn die Tradition die Umdeutung fordert. Er legt diese Normen fest, um zu zeigen, dass nach keiner gegen eine noch in dieser Welt erfolgende Auferstehung Einspruch erhoben werden kann. Er meint damit nicht eine das letzte Gericht einleitende, sondern die zur endgültigen Erlösung Israels gehörige Auferstehung von Angehörigen dieses Volkes.

---

[1] Ibn Esra theilt in seinem Commentar zu Num. 22, 28 mit: „der Gaon sagt, die Eselin hätte nicht gesprochen“; deutlicher begründet er die Ansicht des Gaons zu Gen. 3, 1: „da feststeht, dass nur der Mensch verständig sprechen kann, müssen wir annehmen, dass weder die Schlange, noch auch die Eselin gesprochen hat. Es sprach vielmehr ein Engel ihrerstatt“. Es ist bemerkenswerth, dass Saadja in seinem philosophischen Werke diese Umdeutung nicht erwähnt. Dass man übrigens nicht allgemein seiner Ansicht beipflichtete und energisch gegen sie Stellung nahm, ist bekannt. Ibn Esra erwähnt z. St., dass der Gaon Samuel b. Chofni gegen sie aufgetreten sei. Auch des Letztern Schwiegersohn, Hai Gaon zieht es vor, sich an den Wortsinn der Schrift zu halten. ואלדי יעתקד מן אלנּץ אן הדא אלנחש קאל מא דכר אלכתאב ענה אנה קאלה ומעלום מן דלך אנה כאן קאדרא עלי אלנטק ומא נעלם הל [כאן נאטקא] מהמלא מתל אלנאס או וגה אכר ניר אנא למא וג[ד]נא אללה [עז וגל] אכדה בדלך ועאקבה עלמנא אנה כאן מכאלפא לאן אלעקובה לא תקע אלא באלמסתחק ולא יסתחק אלעקובה אלא מכלף (l. מכאלף) פאמא קול אלתורה והנחש היה ערום מכל חית השדה (Gen. 3, 1) יגוז אן יכון דלך אלשכץ וחדה ויגוז אן יכון אלנוע כלה פי וקת אלכליקה. S. A. Wertheimer ספר קהלת שלמה Jerusalem 1899 S. 79 (u. S. 13 hebr.).

[2] Aehnlich erklärt er denselben Satz S. ٩٤, Guttm. 117 انّه كالنار معاقبا مهلكا لمن كفر وكذب, dort jedoch in engerem Anschluss an Bibelsätze, die die Unvergleichlichkeit Gottes bekunden. „Ihre klar ausgesprochenen Worte sind Grundsätze, auf die man sich verlassen kann, auf die auch jeder wie immer zweifelhafte, metaphorische Ausdruck bezogen werden muss, bis dass er mit ihnen in Einklang gesetzt werden kann“. Kaufmann, Attributenlehre 57.

„Die Sinneswahrnehmung widerstreitet ihr nicht, denn wir sagen nicht, dass die Toten von selbst auferstehen,[1] sondern, dass ihr Schöpfer sie wiederbelebt. Auch widerlegt die Vernunft nicht die Möglichkeit! Denn die Veränderung eines bereits vorhandenen Dinges ist vernunftgemäss noch zulässiger, als die völlige Neuschöpfung eines Dinges aus Nichts. (Was doch erwiesen ist.) Kein biblischer Bericht ist dagegen; die Möglichkeit wird vielmehr bestätigt. Die Bibel erzählt von einer diesweltlichen Auferstehung bei den Kindern der Frauen aus Zarephath und Sunem. (I. Reg. Cap. 17 und II. Reg. 4).[2] Auch verlangt die Tradition nicht die Umdeutung;[3] vielmehr bekräftigen sämmtliche Ueberlieferungen, dass man die Sätze beim deutlichen Wortsinne belassen müsse, dass Gott die Toten seines Volkes zur Zeit „der Hülfe" beleben werde." Wäre eine Umdeutung ausser in den erwähnten vier Fällen zulässig, dann bliebe kein Offenbarungsgebot; denn alle können umgedeutet werden. Das Verbot „Ihr sollt kein Feuer anzünden" Ex. 35/3 könnte dann, z. B. nach Analogie Num. 21/28, heissen: „Ihr sollt am Sabbath kein Heer zum Krieg rüsten; Ihr sollt kein Gesäuertes geniessen" (Ex. 13/3) könnte nach Hosea 7/4 Buhlerei verbieten; „Nimm nicht Mutter und Küchlein" (Deutr. 20/6) hiesse nach Genes. 32/12 und Hosea 10/14: Töte nicht im Kampfe den Greis und seine Kinder. — So erginge es dann auch den geschichtlichen Berichten: „Die Israeliten gingen inmitten des Meeres" Ex. 14/22 könnte nach Jerem. 17/2, Jes. 8/7 gedeutet werden: „sie geriethen zwischen Heere". „Die Sonne hielt inne, der Mond stand still" Jos. 10/13 würde nach Jes. 60/20 heissen können: „Die Dynastie ist gesichert, das Reich steht fest".

Selbst eine kurze Wiedergabe der an der Hand von biblischen und talmudischen Citaten gemachten Schilderung[4] von Israels zukünftigem Glücke würde zu weit führen. Es seien daher nur einige seiner Beweise erwähnt, mit denen er die-

---

[1] Dies allein bestreitet Hiob 7, 7—10 14, 12, 14 ריא.

[2] Vgl. auch רחר, wo auch von der Wiederbelebung, die Ezechiel Cap. 37 erwähnt wird, die Rede ist. [3] ריע. [4] רחו f.

jenigen widerlegt, die die Verheissungen auf die Zeit des zweiten Tempels beziehen.[1]

Nach Jes. 11/15 f. hätte der Nil auf einer, der Euphrat auf sieben Stellen zu gangbaren Wegen austrocknen müssen, nach Zach. 14/4 der Oelberg sich theilen, nach Ezech. 47/1 dem Heiligtum ein mächtiger, fruchtbarer Strom entspringen müssen; dies ist noch nicht geschehen. Es dürfte auch nach Jes. 2/4 kein Krieg mehr geführt werden, und selbst wenn man darunter Religionskriege verstünde, so ist auch dies noch nicht in Erfüllung gegangen; denn die Kämpfe toben heftiger denn je. Nach Jes. 11/6 f. müssten die Thiere in Frieden zusammen leben, Bär und Kuh sollten zusammen weiden, der Löwe Stroh fressen etc.; und wird auch der Satz in metaphorischem Sinne genommen, so ist seine Verheissung noch immer nicht eingetroffen; denn der Starke befehdet mehr als früher den Schwachen.

Ein unbedingter Gegner der Umdeutungen ist also Saadia nicht, — so erklärt er auch ohne Bedenken den Satz: „Ich erschaffe einen neuen Himmel . . .“ (Jes. 65/17 f.) mit Berufung auf seinen Commentar: „für sie wird die Welt voll der Freude und des Glückes sein, so dass es ihnen vorkommen wird, als wären ihnen Himmel und Erde neugeschaffen“.[2]

Nur an der Thatsache der leiblichen Auferstehung hält er unerschütterlich fest und beschäftigt sich daher ausführlich mit den gegen diese erhebbaren Bedenken, um ihre Grundlosigkeit aufzuzeigen.[3] Wenn der erste Mensch nach dem Tode in seine Elemente zerfällt, und der Schöpfer aus ihnen eine zweite Person bildet, dessen Bestandtheile dann wieder bei einer anderen Person Verwendung finden, — wie können sämmtliche Verstorbene zu gleicher Zeit, jeder in seiner Totalität wieder am Leben sein? Die Antwort hierauf ist, dass Gott über genügend Material verfügt, folglich bei der Bildung einer Person nicht auf die abgelegten Elemente einer anderen angewiesen sei. Die zwischen der Erde und der ersten Himmelssphäre befindlichen Elemente der

---

1 ٢٥٠ f. 2 ٢٤٦ s. jedoch weiter.
3 ٢٢٠ f.

Luft und des Feuers verhalten sich zur Erde wie 1089:1.[1] Das genügt! Wie aber, wenn den Menschen ein Löwe gefressen hat, und dieser ins Wasser fällt, wo ihn ein Fisch verzehrt, und dieser wieder vom Menschen gegessen wird, der nachher bei einer Feuersbrunst zu Asche verbrannte — woher lässt da Gott den ersten Menschen auferstehen?[2]

Diese „die Gläubigen verblüffende"[3] Frage löst er auf Grund zweier Erwägungen. Die erste ergiebt das Beharrungsvermögen der Materie. „Nichts vermag ein Ding völlig zu vernichten, nur sein Schöpfer, der es aus Nichts erschaffen"; es kann natürlicherweise nur in seine Urbestandtheile aufgelöst werden. — Zweitens ist das Lebewesen nur darum auf Nahrung angewiesen, um die Elemente seines Körpers, die von der Luft absorbirt werden, wieder zu ersetzen. Diese Wirkung der Luft lässt sich auch an einem im Freien gelassenen Brotlaib demonstriren: nach längerer Zeit wird die Luft die drei Elemente aufgesogen haben, und es bleibt nur noch das Erdelement zurück. Vorhanden sind also stets alle Theile sämmtlicher Menschen, also kann sie Gott bei der Auferstehung auch zusammenfügen.

Zur Lösung dieser Fragen, die sich beim Problem der Auferstehung aufdrängen, gleichgültig, ob sie in die Zeit der Erlösung oder nur in „jene Welt" verlegt wird, fügt Saadia noch andere, die das Verhältnis dieser beiden Perioden beleuchten. Aus den für die Religionsgeschichte interessanten Angaben sei nur das gestreift, was mit unserem Thema in engerem Zusammenhange steht.[4]

Die Auferstandenen gehen zur bestimmten Zeit ohne weiteres ins Jenseits hinüber. Nun wird aber hier weder gegessen noch getrunken; wie werden diejenigen, die eben noch auf Nahrung angewiesen waren, derselben entrathen können? Um diese Möglichkeit dem Verständniss näher zu bringen,

---

[1] Die hebr. Uebersetzung fügt erklärend hinzu 33^2, s. Guttmann 218.

[2] S. denselben Einwand bei Ibn Roschd: Philosophie u. Theologie v. Averroes (übers. von M. J. Müller, München 1875) s. 115. Die Erörterung dieser Frage bei mosl. Theologen s. Guttmann 21, Note 2.

[3] ٢٢١ هذا ممّا يتحيّر المؤمنين. [4] ٢٢٤.

verweist er auf Mose, der während seines 40tägigen Aufenthaltes auf dem Berge,[1] gleichfalls im Gegensatz zu seiner sonstigen Lebensweise, ohne irdische Kost auskam. Ein von Gott erschaffenes Licht hat ihn erhalten, dasselbe, das ihn seither umstrahlte, so oft er vor dem Volke erschien. Er gab damit ein Zeichen,[2] eine ungefähre Vorstellung davon, wie die Frommen einst vom Licht allein, ohne jegliche Speise, leben werden. Dasselbe Element, das den Frommen als Lebensquelle dienen wird, liefert auch den Sündern die Strafen.[3] Während jene das Licht geniessen, verspüren diese dessen Hitze.[4] Ob diese verschiedenartige Wirkungsweise in einer Wesenseigenschaft des betreffenden Elements begründet ist oder ob die Frommen durch ein Accidens vor der Gluth beschützt werden, will er nicht entscheiden; wahrscheinlicher ist ihm aber das letztere; denn auf ähnliche Weise war während der betreffenden Plage in Egypten Licht bei den Gläubigen und Finsterniss bei den Ungläubigen.

Damit der Körper der Sünder den Geist nicht aufgebe, werden sie mit einem subtilen Dinge ernährt, wie doch auch sonst Könige die Sträflinge pflegen, damit sie nicht vor dem Strafvollzog sterben. Nur machen es diese auf „natürlichem" Wege, während Gott es auf „übernatürliche" Weise, ohne Speise, besorgen wird.[5]

So sehr er also auch in der Theorie die absolute Gültigkeit der Naturgesetze selbst für das Diesseits bestreitet, hält er doch bei Schilderungen von Einzelheiten gewissermassen selbst das Jenseits ihnen unterworfen, und was nach ihnen unzulässig schiene, weist er als möglich nach, auf Grund der hienieden bereits erfolgten Ereignisse. Wunder heissen doch auch „Zeichen", sie sollen also auch gedeutet werden; sie heissen auch „Beweis", man kann von ihnen Folgesätze ablesen.

---

1 Resp. 3 mal je 40tägig s. S. ٢٦٧

2 ٢٦٧ קרן עור פניו فجعل ذلك آية . . Ex. 34, 29, s. auch ٢٧٥ وتقريبا الى عقولنا.

3 ٢٦٥ unten f., Guttmann 247.

4 Die Begründung der metaphorischen Bezeichnung von Lohn u. Strafe mit Paradies (גן עדן) resp. Hölle (גיהנם) s. ٢٦٨ unten, Guttm. 247.

5 ٢٦٨ من تحت الطبع . . من فوق الطبع.

Die Ausbeutung der Ergebnisse, welche die etymologische Untersuchung der Namen des Wunders gewährt, da, wo Saadia Zweck und Wesen der Wunder bestimmen will, gehört sicherlich zum interessantesten Inhalte des ganzen Werkes. Nur darf nicht verschwiegen werden, dass er die Ergebnisse dieser Betrachtungsweise mit seiner bisher dargestellten Anschauung in Zusammenhang zu bringen nicht versucht hat, — so seien sie auch hier für sich betrachtet.

Wie bereits erwähnt, enthält die Bibel nichts, was von der Vernunft widerlegt werden könnte, — zum grossen Theil aber Wahrheiten, auf die das logische Denken unbedingt auch selber kommen würde. Die Bürgschaft für die Richtigkeit der Lehren für den, der sie speculativ nicht erfassen kann, sowie auch für die Göttlichkeit der Satzungen und Angaben, die nicht ins Gebiet der Philosophie fallen, liefern die Wunder. Wieso? Darauf hören wir von Saadia mehrere Antworten, ohne dass er selbst ihre principielle Verschiedenheit ins Auge fasste.

Erstens sieht er in den Wundern eine Beglaubigung der Person, die vorgiebt, in direktem Auftrage Gottes zu sprechen. So urtheilt er darüber an einer Stelle der Einleitung seines Werkes[1] und erklärt dies auch ausführlicher im „Kapitel über die Ge- und Verbote". „Wodurch überzeugen sich alle von der Sendung des Propheten?" Er sagt:[2] Die Menschen kennen

[1] S. ٢٢; S. ٢٣ nennt er dass Mannawunder, weil es am längsten anhielt, das grösste Wunder, s. Guttmann 147, Note 3.

[2] ١٣٠, Guttmann 142; vgl. Schahrastani übers. v. Haarbrücker Band II (Disput zw. Sabäern u. Rechtgläubigen) S. 48: „Es ist aber bekannt, dass nicht ein jeder die Bestimmung des Schöpfers u. sein Gebot kennt, es ist also Einer nothwendig, welchem er die Bekanntmachung seiner Bestimmung u. seines Gebotes unter seinen Verehrern besonders auftrage, u. dieser Eine muss von menschlichem Geschlechte sein, damit er dasselbe mit seinen Bestimmungen u. seinen Geboten bekanntmache, u. es ist nothwendig, dass er von seiten Gottes mit anerschaffenen Zeichen ausgerüstet sei, nämlich freiem Schalten u. Walten u. die Anordnung betreffender Bewegungen, welche er bei der Vertheidigung dessen, was er für sich in Anspruch nimmt, nach seiner Willkür eintreten lässt, damit jene Zeichen für seine Wahrhaftigkeit beweisen, indem sie die Stelle der Bewahrheitung durch das Wort einnehmen". — Die moslimischen Theologen bezeichnen die Wunder als Schöpfung, Ver-

ihre Kraft und ihr Können; sie wissen, dass sie die Natur nicht bezwingen und Wesen nicht ändern können. Dies vermag nur der Schöpfer. Bei der Bildung der Dinge verbindet er Elemente, die ihrer Natur gemäss einander fliehen: so bezwingt er ihre Natur. Er verändert dabei auch ihr Wesen, denn in dem aus ihrer Verbindung entstandenen neuen Dinge kommen die constituirenden Bestandtheile nicht mehr zum Vorschein. Sie werden zu ganz neuen Wesen, wie Mensch, Pflanze etc. Die erwähnten Handlungen sind so Zeichen des göttlichen Wirkens, darum giebt Gott regelmässig allen denen, die er zu Gesandten bestimmt, eines der beiden Zeichen mit: Bezwingung der Natur, z. B., dass das Feuer nicht brenne, das Wasser nicht fliesse, der Himmelskörper seinen Lauf nicht fortsetze etc. — oder Veränderung des Wesens, wie wenn die Schlange in einen Stab, der Stab in eine Schlange, das Wasser in Blut, und Blut in Wasser verwandelt wird. Jeder, der diese Zeichen des Gesandten sieht, muss ihn verehren und seinen Worten Glauben schenken; denn der Allwissende hätte ihm kein Zeichen überwiesen, wenn er ihn nicht vertrauenswürdig gefunden hätte.[1]

Er stellt dann noch den Grundsatz fest:[2] „Gott . . . verwandelt kein Wesen, ohne das Volk darauf vorbereitet zu haben", und er thut dies auch nur zur Bestätigung der Prophetie. Denn würden wir annehmen, dass es auch sonst

---

änderung des Wesens oder der Natur اختراع الاجسام قلب الاعيان (واحالة الطبايع u. classificiren auch die Wunder, aber nicht eben nach diesen Gesichtspunkten. So kennt z. B. Mâwerdi zehnerlei Wunder, da er sie aber danach unterscheidet, ob sie von den menschlichen Thaten absolut oder relativ verschieden sind (ما يخرج جنسه عن قدرة البشر — ما يدخل جنسه فى قدرة البشر لكن يخرج مقداره . . نوعه عن قدرة البشر), so kommen bei ihm Schöpfung, Veränderung des Wesens, Auferweckung von Toten in eine Klasse: كتاب اعلام النبوّة Seite 14, 5 f. der Berliner Hndschr. No. 2527 (Ahlwardt II, 593). Die Eintheilung, die Saadia hier vorführt, scheint von ihm selbst herzurühren.

[1] لم يدفع اليه علامته الّا انّه ثقة عنده. Deutlicher sagt Mâwerdi فتصحّ دعوى رسالته لانه لا يظهرها من كاذب عليه ويكون المعجز دليلا على صدقه وصدقه على صحّة نبوّته (S. 14).

[2] 161 mit der pathetischen Einleitung اقول هاهنا قولا احيط به الحقائق.

vorkomme, so gäbe es für uns überhaupt kein sicheres Wissen. Der Heimkehrende könnte nicht mit Sicherheit seine Hausleute recognosciren, — denn es könnte doch auch eine Verwandlung vorliegen; bei Gericht wüsste man nicht, ob man mit denen verhandelt, die es angeht. Wir müssen also daran festhalten, dass die Dinge in ihrem Zustande verharren, und Gott sie nur nach vorangegangener Ankündigung verändert.[1]

Es muss hier besonders betont werden, dass Saadia mit dem letzten Satze nichts anderes behaupten will, als was er früher gesagt, nämlich, dass Gott mit einer Verwandlung die Menschen nicht überrascht. Hätte er damit gemeint, dass auch andre Wunder erst nach einer Bekanntmachung erfolgen, so hätte er da, wo er die beiden Arten der Wunder streng auseinander hält, dies auch ausdrücklich gesagt und er würde keineswegs so praecis behauptet haben: „Gott verwandelt kein Wesen". Also ergiebt sich daraus, dass ein Prophet es gar nicht anzuzeigen brauche, dass zu seiner Beglaubigung ein Wunder geschehen wird (mit Ausnahme des erwähnten Falles)[2], wie auch alles bisher Gesagte die Ansicht wiederspiegelt, dass das Wunder nur die unanfechtbare Glaubwürdigkeit einer Person bekunden soll. Wem Gott ein Wunder thut, dessen Lehren müssen, sobald er sie als göttliche bezeichnet, auch als solche anerkannt werden.

---

[1] ان الموجودات على حالها لا يغيّرها ربّها الّا بعد تنبيه عليها (ibid.).

[2] „dass Gott die Menschen von seiner Absicht, ein Wunder zu vollziehen, vorher in Kenntnis setzt", (Sandler: Problem der Prophetie . . S. 18 Note 45) behauptet Saadja nicht. Ibn Ḥazm berichtet allerdings von einer ähnlichen Bestimmung, die aber lediglich dazu dienen sollte, die Wunder der Propheten von anderen zu unterscheiden لا فرق بين آيات الانبياء عليهم السلام وبين ما يظهر من الانسان الفاضل ومن الساحر اصلا الّا التحدّى فان النبى يتحدى للناس بان ياتوا بمثل ما جاء هو به فلا يقدر احد على ذلك فقط. Er selbst pflichtet dieser Ansicht nicht bei, denn er theilt im Namen der اهل الحقّ mit: واشتراط التحدى لا معنى له denn Gott könnte wohl auch einem Lügenpropheten Wunder erweisen. Er thue dies aber nicht. (Elmilal wanniḥal Cod. Warner Leyden 480 II 165^b).

Die göttliche Bestätigung der einzelnen Lehren ist nicht erforderlich.

Er vertritt aber auch die andre Ansicht, die gleichfalls schon in der Einleitung zum Ausdruck kommt. Während die frühere mehr von dem Namen „Zeichen" ausgeht, beruht diese auf dem Ausdruck „Beweis". So lässt er nun fragen: Wenn auch das vernünftige Denken zu denselben Ergebnissen führt, die die Offenbarungslehren enthalten, aus welchem Grunde liess da Gott die Wahrheiten durch die Gesandten übermitteln, warum erbrachte er für sie Wunder, sinnliche und nicht intellectuelle Beweise?[1] Wie bekannt, lautet die Antwort:[2] Das selbstständige Denken — dessen übrigens auch nicht jeder fähig ist — hätte zu spät erst Resultate ergeben; man wäre Irrthümern ausgesetzt gewesen, darum sandte Gott Boten, that uns seine Lehre kund, liess uns mit den eigenen Augen Zeichen und jeden Zweifel ausschliessende Beweise für sie sehen, die wir unmöglich abweisen können. So heisst es: „Ihr habt es gesehen (dass ich aus dem Himmel zu euch sprach)" (Ex. 20/22). Gott redete mit Moses in unserer Gegenwart und machte es hierdurch uns zur Pflicht, für alle Zeiten ihn (resp. die überbrachten Lehren) für wahr zu halten, wie es heisst: „Damit das Volk höre, wie ich mit dir spreche und auch an dich ewig glaube." Seither sind wir verpflichtet, die Satzungen der Religion in ihrer Gesammtheit, alles, was drum und dran ist, anzunehmen; denn die Sinneswahrnehmung hat sie bezeugt . . . Bezüglich dessen, was durch die Sinne zu erkennen ist, sind alle Menschen gleich.[3] Darum spricht die Bibel oft, wo sie die Wunder erwähnt, von der Versammlung nicht nur der Väter, sondern auch der Kinder und Weiber.[4]

An der Hand eines Beispieles versucht er es dem Ver-

---

1 ٦٤ (Bloch 40) واقام عليها براهين الايات المرئيّة لا البراهين العقليّة, عليها bezieht sich nicht auf الرسالة, sondern auf الامور الديانيّة.

2 ٢٥ f. Bloch 41.

3 (ibid.) كلّ الناس مشتركون فى العلوم الحسّيّة.

4 Spätere Generationen verpflichtet die getreue Ueberlieferung vgl. ١٢٦, Guttmann 146 f.

ständniss näher zu bringen, wieso die Wunder unmittelbar die Richtigkeit der Lehren beweisen können:

Es besitzt jemand 1000 Dirhem und giebt davon

5	Personen je[1]	20
6	„ „	$16^2/_3$
7	„ „	$14^2/_7$
8	„ „	$12^1/_2$
9	„ „	$11^1/_9$

wenn er dann seine Behauptung, dass ihm noch 500 Dirhem geblieben sind, schnell beweisen will, weist er die restirende Summe einfach vor, und die Leute können dann langsam, je nach ihren Fähigkeiten, an die Lösung der Rechenaufgabe herangehen. Das Resultat steht ihnen schon vor der Lösung fest! So giebt man auch, über eine Krankheit berichtend, kurz ein natürliches Zeichen an, und wer es wünscht, kann sie dann noch immer speculativ ergründen.

In derselben Weise: durch Prophetie, Wunderzeichen und evidente Beweise erhielten Religionslehren auch die den Israeliten vorangegangenen Generationen. Wer Zeuge der erwähnten Ereignisse war, musste sich dem fügen, was sein Sehorgan, derjenige, dem es überliefert wurde, musste sich dem unterordnen, was sein Hörorgan erfasst hat.[2]

Auf Grund der Anschauung, dass die Wunder nicht Zeichen der Glaubwürdigkeit des Propheten sind, sondern die Speculation provisorisch vertretende Experimente für einzelne Behauptungen, nimmt er auch Stellung gegen die Abrogation.[3] Die eine solche annehmen, sagen: wie man an Moses' Sendung wegen der Wunder glaubt, die er that, so müsse man auch einem anderen vertrauen, der Wunder bewirkt. Ich war ganz erstaunt — sagt S. — als ich derartiges hörte. Man glaubt nämlich Moses und allen anderen Propheten nicht lediglich auf Grund der Wunder, sondern

---

1 Die hebr. Editionen lesen fälschlich 22. Vgl. S. ٢٦ Note 3 u. Einleitung p. XII.

2 ٢٦ من حضر محتجوج بما ادركته حاسّة بصره ومن نقلت اليه محتجوج بما ادركته حاسّة سمعه.

3 النسخ ١٣٢f. Guttmann 153f.

weil sie etwas Mögliches lehrten. Nachdem wir ihre Lehren vernommen und für möglich gefunden hatten, verlangten wir erst Beweise. Als er diese erbrachte, so glaubten wir auch an ihn. Würden wir seine Behauptung für unmöglich gehalten haben, hätten wir auch keine Beweise gefordert; denn das Unmögliche kann nicht als wahr erwiesen werden.[1] Wenn, z. B., jemand behauptet, ein andrer wäre ihm 1000 Dirhem schuldig, so wird ihn der Richter auffordern, dies nachzuweisen; behauptet er aber, dass er ihm den Tigris schulde, so wird der Richter gar keinen Nachweis fordern. So verhält man sich einer jeden prophetischen Behauptung gegenüber. Sagt er, z. B.: Gott gebietet euch heute zu fasten, verlangen wir von ihm ein Zeichen seiner Sendung . . .; sagt er aber: Gott gebietet euch Buhlerei und Diebstahl, oder er theilt euch mit, dass er eine Sintfluth hereinbrechen lässt (gegen Gen. 8/21, 9/5), oder dass er Himmel und Erde in einem Jahre geschaffen (gegen Gen. 1) — alles in wörtlicher Bedeutung — dann verlangen wir kein Zeichen. Denn die Behauptung ist nach der Vernunft resp. der historischen Ueberlieferung unmöglich richtig.

Ja! Wenn aber der Betreffende sich um unsern Verzicht auf die Wunder nicht kümmert und solche thut, und wir sie nothgedrungen sehen? Darauf antwortet er mit der Gegenfrage: Was dann, wenn er mit den Wundern erweisen wollte, was gegen die Vernunft ist, wie dass die Wahrheit nicht zu billigen, die Lüge nicht zu verabscheuen sei u. dergl. Gelangt er aber dann zu der Behauptung, dass die Billigung der Wahrheit und der Abscheu vor der Lüge auch nicht vernunftgemäss, sondern lediglich vorschriftsmässig sei, dann verlohnt es sich nicht, mit ihm weiter zu verhandeln. —[2]

Er zeigt auch,[3] wie die einzelnen Offenbarungen, die Moses überbrachte, controllirt wurden. „So oft er sich vom Volke trennte, um sich auf die Offenbarungsstätte zu begeben,

---

[1] لا برهان على ممتنع.

[2] dass er hier gegen die Asch'ariten polemisirt, bemerkt Guttmann S. 154.

[3] ١٢٣, Guttmann 144.

schauten sie in die Luft: sie war klar, wolkenlos. Sie blickten Moses nach. Sobald er an die Offenbarungsstätte gelangte, liess sich eine Wolke in einer Säule hernieder und verblieb da während der Unterredung; dann erhob sie sich und Moses kehrte zu ihnen zurück" (vergl. Exod. 33/8). Als er nun, die Lehren überbringend, zurückkam, sagten sie: „Du sprichst die Wahrheit. Wir haben genau gesehen, dass die Atmosphäre klar war, ehe du hingelangtest, dass sich eine Wolkensäule herabliess, wie du hinkamst, dass sie dort gerade so lange blieb, bis du die Worte hörtest, die du uns nun mittheilst. So ist's!"

Gemäss dieser Anschauung sagt er auch:[1] „Halte bei jedem Gegenstande dieses Werkes an diesen drei Dingen fest: deine Beweise sind stärker als die ihrigen; du kannst auch deinen Gegner widerlegen; zum Ueberfluss stehen dir noch die Zeichen deiner Propheten zur Seite. Dass er unter „Zeichen" nicht „Bibelverse" versteht, geht aus dem folgenden Satze deutlich hervor. Er fährt so fort: „. . . Gott liess uns wissen, dass alle Dinge geschaffen seien, und dass er sie aus dem absoluten Nichts geschaffen habe, gemäss Genes. 1/1, ferner Jesaia 44/24. Er hat uns dies durch Zeichen und Wunder als richtig erwiesen, so dass wir es annahmen . . ."[2] Aehnlich äussert er sich beim zweiten Thema: „Gott belehrte uns durch seine Propheten, dass er einzig . . . sei, sie brachten uns dafür Zeichen und Beweise, so dass wir es annahmen."[3] So beim dritten[4] und vierten[5] — nur sagt er hier ausdrücklich Wunder, ferner beim fünften,[6]

---

1 (Guttmann 35) Bloch 51 f. وآيات انبيائك من الرجحان.

2 S. auch p. ٤١ كما صحّت بخبر الانبياء والبراهين, ٦١ سوى حجّة الآيات المعجزات, ٦٣ سوى ما صحّ بالآيات المعجزات, denselben Sinn hat demnach auch ٥٧ سوى ما وجب بالآيات والبراهين.

3 ٧٩. Die Uebersetzung Kaufmann's S. 15 u. Note 28 „Schriftverse" ist sonach zu berichtigen.

4 ١١٣ واقام لنا رسله . . . البراهين والآيات المعجزات.

5 ١٤٧ واقاموا لنا على هذا القول الآيات والمعجزات.

6 ١٦٥.

sechsten[1], siebenten[2], achten[3] und neunten[4] Thema, also in sämmtlichen Kapiteln mit Ausnahme des zehnten.[5]

Ob nun Wunder zur Beglaubigung der Person des Propheten oder der einzelnen Lehren dienen, — die Wahrheit bezeugen sie in jedem Falle, da sie ohne Zweifel göttlichen Ursprungs sind. Diese Gewissheit beruht darauf, dass Menschen derartiges nicht bewerkstelligen können. Darum — sagt er[6] — sind auch nicht Engel die Vermittler von göttlichen Lehren. Wir wissen nicht, wie weit die Machtsphäre der Engel reicht, was sie selbstständig zu thun vermögen. Würden sie auch Wunder thun, so wäre dies kein Zeichen der Göttlichkeit ihrer Lehren; denn die Menschen könnten annehmen, dass dies zu deren natürlichen Eigenheiten gehöre. Nur die durch Menschen bewirkten Wunder tragen den Stempel des Göttlichen auf der Stirne. Darum sterben auch die Propheten; darum haben sie leibliche Bedürfnisse; darum geht es ihnen nicht immer wohl; sind sie wörtlichen und thätlichen Beleidigungen ausgesetzt, — wie alle andern Menschen. Aus diesem Grunde können sie auch nicht jederzeit Wunder thun, und immer das Verborgene wissen[7]; denn die Masse würde annehmen, dass dies Vermögen zu ihren speciellen Eigenthümlichkeiten gehöre. Gott befähigt sie nur zeitweise zum Wirken und Wissen, wodurch erwiesen wird, dass sie dies von ihm haben.

In der Gleichstellung des Propheten mit allen anderen Menschen geht Saadia so weit, dass er es für erforderlich

---

1 ١٨٨. 2 ٢١١. 3 ٢٣٠.

4 ٢٥٥; dass er unter آيات وبراهين auch ohne weiteren Zusatz „Wunder" versteht, zeigt er am Ende des IX. Kap. S. ٢٨: فاذا عرّفهم ذلك اعطاهم عليه آيات وبراهين كما قال ונתתי מופתים בשמים . . . (Joel 3, 3)

5 Es geht hieraus hervor, dass dieser Abschnitt, wie auch die Fassung des VII. der hebr. Ausgaben, wo dies Schema gleichfalls nicht beachtet ist, ursprünglich nicht zum Werke gehört haben. S. Landauer VII f. u. XX, Bacher a. o.

6 ١٢١ f. Guttmann 143 f. S. 144 Anm.

7 Auch Mâwerdi betrachtet das „Wissen" als ein den übrigen analoges Wunder والقسم الثالث ظهور العلم بما خرج عن معلوم البشر كالاخبار بحوادث الغيوب فيكون معجزا بشرطين . . (S. 15 a).

erachtet, dass der Prophet selbst erst durch ein Zeichen von der Göttlichkeit der an ihn ergangenen Offenbarung vergewissert werde.[1]

„Es erschien ihm ein Zeichen, welches mit dem Beginn der Rede (Gottes an ihn) anhub und mit dem Ende derselben aufhörte. Es war dies eine Feuer- oder Wolkensäule oder ein helles, von den bekannten Lichtquellen verschiedenes Licht. Sobald der Prophet dies wahrgenommen, war er dessen gewiss, dass die Rede von Gott herrührte. Manchmal sah dies auch das Volk, wie es bei Moses' Umgebung der Fall war.[2] Für die Propheten war es aber unerlässlich."[3]

Als eine Consequenz der erwähnten Voraussetzungen, dass der Zweck der Wunder eine Beglaubigung und besonders, dass ihr eigentlicher Urheber kein Mensch, sondern Gott allein sei, ergiebt sich auch, dass er in den Zauberwerken keine Wunder sieht.[4]

Die Bibel stellt den von Mose bewirkten Wundern: der Verwandlung des Stabes und den folgenden neun,[5] drei von Zauberern vollzogene Thaten gegenüber. Doch auch diese nicht, um sie den Wundern Moses' gleich zu stellen, vielmehr um sie als von ihnen durchaus verschieden zu kennzeichnen. Moses handelte offen, jene im Geheimen, — ihre Kunst ist zu enthüllen. Saadia weist — nach Analogien aus I. Sam. 21/11, Jesaia 25/7, I. Reg. 19/13, II. Sam. 15/9, I. Sam. 18/22, Hiob 15/11 — nach, dass das Wort „בלטיהם", mit dem die Bibel das Schaffen der Zauberer charakterisiert, „verhüllt, verdeckt" bedeutet. Nachdem er dies festgestellt,

---

1 ואר, Guttmann 144 f.

2 S. oben S. 23.

3 Es ist dies die „geschaffene" Lichterscheinung, auf die auch Saadja manche Anthropomorphismen der Bibel bezieht, auch כבוד ה' und שכינה genannt. S. ٩٩; ١٠٦; auch die Mittheilung erfolgte durch ein „geschaffenes" Wort انّه خلق كلاما اوصله فى الهوى الى سمع الرسول او القوم (١٠٥) S. Guttmann 110, Note 2, 122, 125, 126 N. 2 Munk, Guide des égarés I 287 Note; I 290 Note 2.

4 ואר, Gm. 145 Anm.

5 Die 10. Plage sieht er nicht als von Mose bewirkt an, vgl. Mechilta Exod. 12 והי הכה שומעני ע"י מלאך או ע"י שליח ת"ל והכיתי כל בכור לא ע"י מלאך ולא ע"י שליח.

glaubt er nicht erst nachweisen zu müssen, wie man Wasser in kleinem Umfange durch Farbstoffe ändern oder Frösche daraus verjagen könne. Im grossen Umfange geht dies nicht!

Moses hat den ganzen 500[1] Parasangen langen Nil verwandelt, so erstreckte sich auch sein Wunder mit den Fröschen über seinen ganzen Lauf. Künstlich, durch Fingerfertigkeit, ist so etwas nicht zu bewerkstelligen.[2] Das ist vielmehr die That Gottes, des Allweisen, Allmächtigen, wie es Ps. 136/11 heisst: „Er allein schafft Wunder."[3]

Zu der in muhammedanischen Kreisen sehr umstrittenen Frage, ob Gott auch Frommen (die keine Propheten sind) Wunder erweise,[4] haben wir von Saadja selbst[5] keine speciellere Antwort, als die man aus seiner dargestellten

---

1 S. Landauer Z. St. N. 1: ך = 500 u. Einl. p. XII.

2 لا يمكن فيه حيلة وتلطّف.

3 Sein Urtheil über die Zauberin von En Dor überliefert R. D. Ḳimchi (רד"ק). Z. St. (I Sam. 28, 3—21) sagt er, S. wie auch R. Hai nehmen an, „dass während die Wahrsagerin mit ihren Gaukeleien beschäftigt war, Gott selbst dazwischen trat, dem König eine wirkliche Offenbarung zu Theil werden liess, bei der er sich in seiner Allmacht des verstorbenen aber zu diesem Zwecke ins Leben zurückgerufenen Propheten Samuel bediente, — daher das Entsetzen der Frau" (D. Joel, Der Aberglaube und die Stellung des Judenth. zu demselben, Breslau 1881, S. 18).

4 S. Schreiner: Kalâm S. 14, Note 3, wo zu den von ihm in der Monatsschrift f. Gesch. u. W. d. Jud., 1886, S. 314 angeführten Quellen neue hinzugefügt werden.

5 Ibn Esra sagt zu Num. 22, 28 (nachdem er darüber berichtet, dass Saadja nicht annimmt, dass die Eselin gesprochen hatte, und dass Sam. b. Chofni diesen deshalb angriff, während ihn Gabirol vertheidigte): die Rationalisten (אנשי שקול הדעת) sahen sich veranlasst die Bibelverse umzudeuten; denn Gott bewirke ein die Naturordnung durchbrechendes Wunder nur zur Beglaubigung seines Propheten רק להצדיק נביאו. Dies stimmt aber nicht; denn Chananja, Mischaël und Azarja waren keine Propheten und doch geschahen ihnen Wunder. Manche von ihnen sagen Bileam war ein Prophet . . .

Daraus würde folgen, dass Saadia Wunder nur bei Propheten für möglich hält. (Rosin: Die Religionsphil. des I. Esra, Monatsschr. 1898 s. 113 bezieht ebenfalls א' שקול הדעת auf Saadia). Wir sahen aber oben (S. 12 Anm. 1), dass Saadia eine solche Umdeutung anders begründet (Aus dem Passus (Seite ١٣١), auf den sich Rosin a. o. s. 115 beruft, folgt der von I. Esra tradirte allgemeine Grundsatz, dass nur zu Gunsten von Propheten Wunder geschehen,

Anschauung folgern kann — und diese würde bejahend lauten. [1]

Bei anderen Gaonen wurde dies Thema besonders erörtert.

Samuel ben Chofni [2] nimmt an, dass Wunder lediglich Propheten geschehen. In einem Responsum seines Schwiegersohnes **Hai** [3] wird hingegen die Ansicht vertreten, dass auch Frommen Wunder erwiesen werden: „denn die Welt hat nur Vortheil davon und gar keinen Schaden. Gott weiss, dass sie die Wunder nicht zu falschen Behauptungen missbrauchen werden." [4]

---

nicht; wie dies bereits oben gezeigt wurde). Ich wäre nun geneigt anzunehmen, dass bei I. Esra zwei verschiedene Theorien zusammengeflossen seien.

I, die von Saadja im Commentar ausgesprochene, dass das Sprechen der Thiere eine absolute Unmöglichkeit, folglich der Vers umzudeuten sei.

II, die weiter zu erwähnende Sam. b. Chofni's, nach welcher Wunder lediglich Propheten erwiesen werden. Nur wird nach dieser der Wortsinn der Stelle durch die Annahme gerettet, dass auch Bileam ein Prophet gewesen sei. —

[1] Vgl. s. 9 f. dieser Schrift bes. Anm. 3. —

[2] st. 1034. [3] st. 1038.

[4] תשובות הגאונים ed. J. Mussafia Lyck 1864 No. 99 (s. 85. 32). Ich habe mich vorsichtig ausgedrückt, denn die Vermuthung Ziemlich's (Magazin f. d. Wissensch. des Judenthums (1878) Jahrg. V s. 75 f.), dass diese Stelle eine Interpolation sei, hat manches für sich. Wer sollte aber der Fälscher sein? „Zu Gunsten der späteren Kabbala" wurden die Sätze sicher nicht eingefügt (vgl. Harkavy: Studien u. Mittheilungen Th. IV (1887) S. XVII). Keinesfalls aber hat Harkavy recht, wenn er meint, (Magazin Jhrg. V. S. 24 N. 6.) „Hai tritt seinem Schwiegervater nur in Betreff der Form entgegen, wie dieser sich gegen Wunder und haggadische Aussprüche im Talmud so ohne Weiteres ausspricht und hierdurch dem Ansehen der talmud. Weisen schaden könnte, darum Hai lieber glauben möchte, dass diese solche Wunder nur in ihrer eigenen Phantasie geschaut haben"; so ist auch Ziemlich (S. 77) nicht berechtigt, vom „rationalistisch zurecht gelegten Wunder" zu sprechen; da wäre ja R. Hai dem Maimonides zuvorgekommen!

In dem betreffenden Resp. ist von zwei verschiedenen Dingen die Rede: 1. von einem prophetischen Schauen 2. von den Wundern der Frommen. Von 1. handelt nach Hai die Mischna Hagiga 14b, um deren Erklärung Hai ersucht wurde. Danach wird im Responsum die allgemeinere Frage behandelt, ob die Frommen (und wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, sind in

Hai selbst theilt aber an einer anderen Stelle[1] mit, dass nicht ein derartiger Verdacht die Veranlassung war, den Frommen Wunder abzusprechen. „Manche Philosophen sagen nämlich, das Wunder diene lediglich als Beweis zur Unterscheidung des Wahren vom Falschen und als Zeichen für denjenigen, der im Namen Gottes spricht, dass er hierzu auch thatsächlich befugt sei. Danach aber (d. h. wenn Frommen Wunder geschähen) hätten die meisten Wunder — die wohl nur Gott allein bewirken kann — keine Beweiskraft mehr für die Mission des Propheten. Sie gehörten zum natürlichen Weltenlauf . . . Es könnte eventuell sehr viel Fromme geben, — und die Ereignisse wären häufig, regelmässig. Die Menschen verwunderten sich nicht über sie, wie über solche Zeichen, die nur selten erfolgen, sondern betrachteten sie wie andre reguläre Machtäusserungen Gottes. Der Rückgang der Sonne vom Westen nach Osten erschiene ihnen nicht merkwürdiger, als der Lauf vom Osten nach Westen. Weder das eine noch das andre kann von einem Menschen bewirkt werden, — und doch ist das eine ein Zeichen, weil es nicht regelmässig ist und das andre keines, denn Gott lässt es ständig so geschehen.[2]

---

erster Reihe die Talmudweisen gemeint) wie andere Menschen oder wie Propheten zu betrachten seien. Die alte, früher nie bestrittene Ansicht geht dahin: 1. Gott erweise Zeichen durch Fromme, wie durch Propheten וכמו עי הנביאים . . הקבה עושה אותות על ידי הצדיקים 2. Gott lasse die Frommen Dinge schauen, wie die Propheten ומראה את הצדיקים מראות נוראות כמו שהוא מראה את הנביאים. Mar Samuel, der Gaon u. andere, die viel in fremden Werken studiert, sagen 1. nur Propheten „schauen" אין המראות הללו נראות אלא לנביאים 2. nur Propheten werden Wunder erwiesen ולא יעשה נס אלא לנביא. —

Wir meinen, 1. Gott thue den Frommen Wunder הקבה עושה נסים לצדיקים ונפלאות גדולות 2. ist es nicht sonderbar, dass Gott sie seine Mysterien schauen lässt, ולא רחוק ממנו שהוא מראה אותן בפנימיות מראות היכליו ומעמד מלאכיו. Von der Vermittelung, die Harkavy (St. u. M. S. XVII) aus dem Resp. herausliest, ist in demselben nichts zu finden.

[1] טעם זקנים ed. E. Aschkenasi Frankf. a. M. 1854 S. 55 ist gut beglaubigt. S. Grätz Bd. VI Anh. N. 2. Es ist zu beachten, dass dies Resp. durch die Frage veranlasst wurde, ob man mit „Gottesnamen" Wunder thun könne.

[2] חכמי שקול הדעת (Über I. Sam. 28, 3—21 s. Kimchi z. St., Joel, Abergl. S. 32, N. 1).

In viel höherem Masse als sein Vorgänger verdient den Titel „Religionsphilosoph“ **Bachja ibn Paḳuda.**[1] Er constatirt nicht wie ein Fernstehender den identischen Wortlaut der Offenbarungsschriften und der philosophischen Werke, sondern er selber, der tiefreligiöse Mann, geht hinaus und zeichnet die Welt, wie er sie sieht.

Das Geschehen erfolgt nach den Gesetzen der sittlich-religiösen Weltordnung, der gegenüber die Naturgesetze kaum mehr als eine formale Gültigkeit haben. Gott sieht nicht nur das Eintretende,[2] sondern veranlasst es auch. Dass zur Erreichung gewisser Erfolge bestimmte Mittel angewandt werden sollen, ist selber eine religiöse Satzung.[3] Die Natur ist die Sklavin der „Lehre“, denn die Kräfte der Natur richten sich im Weltengang nach dem Ermessen der „Lehre“.[4]

Dass aber der Mensch überhaupt darauf angewiesen sei, Mittel zu seiner Erhaltung und zur Befriedigung seiner sonstigen Bedürfnisse herbeizuschaffen, hat zwei Gründe.[5] Erstens tritt dadurch der Charakter der Menschen zum Vorschein, ob er gottergeben oder widersetzlich ist. Gott setzte die Bedürfnisse nach Speise, Trank, Wohnung, Ehelichung ein und gebot ihnen nachzugeben, sie durch geeignete Mittel, auf bestimmte Weise, zu gewissen Zeiten zu befriedigen. Was nun nach dem göttlichen Rathschluss auch wirklich geschehen soll, das geschieht, indem sich dem Menschen Mittel darbieten; was nicht geschehen soll, bleibt fort: es werden die Ursachen fehlen. Der Gehorsam resp. die Sünd-

---

[1] Schrieb wahrscheinlich um 1040 sein — im Urtext noch immer nicht vollständig edirtes — Werk: תורת חובות הלבבות . . هداية الى فرائض القلوب Vgl. D. Kaufmann: Die Theologie des Bachja ibn Paḳuda (Sonderabdruck aus dem Aprilhefte des Jahrg. 1874 der Sitzungsberichte der phil. hist. Klasse der Kaiserl. Akademie d. Wissenschaften Bd. LXXVII S. 189). Wien 1874 s. 3. u. 29. N. 1 —

Wir citiren nach der M. E. Stern'schen Ausg. II. Aufl. Wien 1856.

[2] Wie dies Saadja meint s. S. 105, Guttmann 169 f.

[3] S. 212, 219 vgl. 144.

[4] מדרגת הטבע מן התורה כמדרגת העבד מאדוניו כי כחות הטבע הם נוהגים בהנהגת העולם כפי מה שיאות לתורה S. 99. S. auch Seite 354.

[5] 206 f.

haftigkeit treten im Entschluss und in der Wahl der einzelnen Umstände hervor, und sie ziehen Lohn und Strafe nach sich, auch wenn die Handlung nicht vollzogen wurde.

Zweitens müsste der Mensch nicht mühsam die Mittel zu seiner Erhaltung herbeischaffen, würde er ausarten, sich versündigen, nicht dessen bewusst werden, welchen Dank er Gott für dessen Güte schulde . . . Ist er aber dem Dienste Gottes völlig ergeben, fürchtet er Gott und vertraut auf ihn in allen Dingen . . ., so wird ihm diese Mühe erspart, denn die beiden Gründe, die Prüfung und die Verhinderung Ausschreitung, fallen fort.

Wie ein Alchimist,[1] — führt er an einer andern Stelle aus, — der Silber in Gold, Kupfer und Zinn in Silber verwandelt, so ist, der auf Gott vertraut. Er ist sogar weit, weit besser daran. Denn jener bedarf bei seiner Kunst gewisser unentbehrlicher Gegenstände, er kann sich durch sie einen Schaden zuziehen etc., im ganzen zehn Nachteile gegenüber demjenigen, der sich auf Gott verlässt, dessen Bedürfnisse unter allen Umständen gedeckt werden. Wie es heisst: Um es dich wissen zu lassen, dass nicht nur vom Brot allein der Mensch leben könne (Deutr. 8). Zu keiner Zeit und nirgend wird es ihm an Mitteln fehlen. Wie dies aus der Geschichte Elia's mit den Raben, der Wittwe, dem Kohlenkuchen und der Wasserflasche erhellt etc. . . .[2]

Das Seinige hat aber der Mensch immer dazu beizutragen.[3] Obgleich sein Ende, die Zahl seiner Lebensjahre vom Beschlusse Gottes abhängt, liegt es ihm doch ob, die Mittel zu seinem Unterhalt herbeizuschaffen. Er darf dies nicht auf Gott wälzen, indem er meint: Ist es der Wille Gottes, dass ich lebe, so wird mein Körper den Geist nicht aufgeben, auch wenn ich mich nicht nähre und mich nicht mit Nahrungssorgen abgebe. Desgleichen darf er sich auch nicht in Gefahren stürzen, im Vertrauen auf den Rathschluss Gottes und so Gift nehmen, oder unnöthigerweise sich der

---

[1] 189 f.

[2] Vgl. auch das ganze Kapitel über „Gottvertrauen" u. sonst an v. St.

[3] 215 f.

Gefahr aussetzen, mit Löwen oder anderen Bestien kämpfend, in's Meer oder Feuer stürzend . . ., wovor schon die Schrift (Deutr. 6/16) warnt. Einem von zwei Uebeln entgeht er ja dabei keineswegs. Stirbt er, so hat er sich selbst getötet; und er wird dafür so zur Rechenschaft gezogen, als hätte er einen andern getötet; obgleich er infolge eines göttlichen Beschlusses auf diese Weise um sein Leben kam.[1] Die Schrift hat uns mit dem Verbot „Du sollst nicht töten" (Ex. 20/13) untersagt, jedwede Veranlassung zum Tode eines Menschen zu bieten; und je näher der Getötete dem Mörder steht, desto berechtigter ist die Strafe nach Amos 1/11. Wird er aber durch Gottes Beistand errettet, so geschieht dies auf Kosten seiner „Verdienste". Er büsst seinen Lohn ein. So sagen bezüglich dieses Gegenstandes die Weisen:[2] „Nie möge sich jemand einer Gefahr aussetzen in der Meinung, dass ihm ein Wunder geschehen werde. Vielleicht geschieht doch keines; wenn aber ja, so wird es von seinen Verdiensten abgezogen."

Bei dieser problematischen Bewerthung des Naturgesetzes müssen ihm am Ende Wunder und Vorsehung zusammenfallen, und er dürfte den Unterschied zwischen beiden nur in dem Umstande finden, ob Gott sich zur Erreichung einer Wirkung der gewöhnlichen Mittel bedient oder nicht. Die auf letztere Weise erzielten Erfolge wären Wunder.

Wie Saadia nennt auch er die Wunder, im Gegensatz zur logischen Argumentation, sinnliche Beweise,[3] die unwiderleglich und allgemeingültig sind; „denn hinsichtlich der Sinneswahrnehmungen sind alle Menschen gleich", nur sieht er in ihnen lediglich die Beglaubigung des Propheten.[4]

---

1 Nicht so scharf u. in einem ganz anderen Zusammenhange drückt Saadia einen verwandten Gedanken aus الاختراع فعل الله والقتل فعل المتعدّى فان كانت الحكمة قد اوجبت الاختراع فلو لم يتعدّ هذا القاتل فيقتله لهلك بسبب آخر 101—107, Guttmann 173. — S. dort N. 1, wo auf ähnliche talmud. Äusserungen (Sabb. 32a, Sanhedr. 8a) verwiesen wird. 2 Sabbath 32a, Ta'nith 20b.

3 139 מופתים מורגשים שכליים כל בני אדם שוים בהם מצד הרגשותם לא יוכלו לרחותם (ibid). S. oben N. 45, N. 47.

4 (ibid.) התורה נניע אליה במציאות אדם שיראו על ידו אותות ומופתים. Vgl.

Er macht es zur vornehmsten Pflicht aller Gläubigen, sich über die Wahrhaftigkeit der Propheten Klarheit zu verschaffen,[1] und seine weiter unten folgende Auseinandersetzung über diesen Gegenstand, mit welcher er eine durchaus befriedigende Lösung der Aufgabe gegeben zu haben meint,[2] beleuchtet am besten seine Ueberzeugung. Er sagt:[3] Es giebt Leute, welche zwar die durch die Propheten erwiesenen Zeichen nicht bestreiten und deren Wunder nicht zu leugnen vermögen, — denn sie sind offenkundig —, aber doch die Wahrheit der Lehre bezweifeln.[4] Sie sagen: . . . Gott wollte den Menschen einen Weg weisen, auf dem ihre Verhältnisse hienieden geregelt werden und gab daher dem Propheten eine Anregung, sie nach den den Bedürfnissen entsprechenden Gesetzen zu führen. Wunder und Zeichen gab er ihm mit, damit man auf ihn höre und seine Gesetze annehme. An Lohn und Strafe glauben sie aber nicht (d. h., sie halten die biblischen Gebote für menschliche Satzungen).

Ich will ihnen kurz antworten, indem ich ihre Voraussetzung widerlege oder auch acceptire.[5] Für's erste: Gott ist zu erhaben, als dass er für denjenigen den gewohnten Lauf durchbräche, der über ihn Falsches behauptet, der Dinge in seinem Namen behauptet, die er nicht gesagt. (Gott erweist für ihn keine Wunder) selbst, wenn dieser den Namen Gottes nur darum missbraucht, um andre auf den rechten Weg zu bringen. Ist doch auch eine an den Propheten ergehende Offenbarung nicht merkwürdiger und schwieriger, als wenn für ihn der „gewohnte Lauf verändert wird".[6]

Angenommen aber, es wäre wie sie sagen; es wäre klar erwiesen, dass dem nicht so ist (wie behauptet wurde,

---

jedoch S. 255 איננו מוזהר על ידי נביא שיברר אצלו הפסד מחשבתו באותות ובמופתים.

1 S. 147. 2 S. 261.

3 149 f.

4 Wie dies aus dem Folgenden hervorgeht u. aus dem Schlusswort הם חייבים כקבלת התורה.

5 על דרך המניעות וההסכמה. Das Wort המניעות ist hier wahrscheinlich im Sinne von החלוק — מחלוקת und im Originaltext dürfte تمانع stehen, was bei Bachja denselben Sinn hat (S. Munk. Guide I S. 440 N. 1).

6 כי אין החזון הנראה אל הנביא יותר נפלא וקשה משנות המנהג לו.

und der Prophet wäre nur ein menschlischer Gesetzgeber), so muss man ihm doch folgen, denn Gott verändert nicht den Naturlauf und erweist kein Wunder durch den, der den guten, richtigen Weg nicht kennt.[1] Wen Gott dazu erwählt, dass er uns den richtigen Weg lehre und uns führe, — was die ihm erwiesenen Zeichen bekunden, — dem müssen wir in Allem[2] folgen. Wir schulden dies, ohne weiteren Grund, dem König oder dem Regenten nach Spr. 24/21; um wie viel mehr noch dem, durch den Wunder geschehen." Ein Mann von seiner Religiosität sieht Gegner in erster Linie nicht in Leuten, die andere Satzungen als göttlich anerkennen, sondern die die Göttlichkeit von Lehren überhaupt bestreiten. Diese hat er zu bekämpfen. — Die eigenartigen Gesetze Israels und einzelner seiner Stämme sind durch die besonderen Gnadenerweisungen, die sie erfahren haben, genügend begründet.[3] Noch immer geniesst dies Volk die besondere Gunst Gottes.[4]

„Die grösste Wohlthat, die Gott den Menschen erwiesen hat, und die am besten für ihn zeugt, ist — die „Lehre", welche seinem Propheten wurde; die durch diesen erwiesenen Zeichen; die Veränderung des gewohnten Naturlaufs; die gewaltigen Wunder, welche gezeigt wurden, damit man an den Schöpfer und an den Propheten glaube. (Wie es Exod. 14/31 und Deutr. 4/35,36 heisst.) Wer aber heutigen Tages etwas jenen Dingen Aehnliches sehen will, der betrachte ehrlich und mit offenem Auge[5] unser Dasein unter den Völkern seit dem Exil; wie auch unter ihnen unsre Verhältnisse geordnet sind, obgleich wir uns ihnen in keiner Hinsicht anpassen und sie dies auch wissen.[6]

Hinsichtlich des Providenzproblems hebt sich also die Anschauung Bachja's durch ihre Geschlossenheit sehr vortheilhaft von der Saadjanischen ab. Nach dieser gehört

---

[1] אין הבורא יתעלה משנה מנהג ולא מראה מופת על ידי מי שאינו יודע הדרך הטובה והישרה.

[2] בהרכבתנו והנהנתנו.

[3] 137 f. 140. 161 f. 348 u. sonst. [4] 114 f.

[5] Dies ist der Sinn seiner Worte יביט בעין האמת an dieser Stelle.

[6] עם מה שאנו בלתי מסכימים עמהם בסתר ובגלוי והם יודעים בזה. ع = עם S. 115.

die göttliche Beeinflussung des Naturgeschehens mit Rücksicht auf den Menschen zu den Ausnahmen; laut der Bibel aber, der doch Saadia auch gerecht sein will, ist dies so häufig der Fall, dass es als die Regel bezeichnet werden darf. Von Bachja wird die Unterordnung der Natur unter die Bibel thatsächlich als allgemeine Regel anerkannt. Einheitlicher ist auch seine Ansicht über die Wunder, indem er durch sie lediglich die Glaubwürdigkeit einer Person bekunden resp. die Pflicht des Gehorsams ihr gegenüber lehren lässt. Während ferner nach seinem Vorgänger die Richtigkeit der vorgetragenen Lehren nur durch die Herabdrückung der prophetischen Persönlichkeiten auf das Niveau gewöhnlicher Menschen gewährleistet wird, — der Prophet, das gelegentliche Sprachrohr Gottes, ist allen anderen Menschen so ähnlich, dass er selbst erst durch ein Zeichen von der Wirklichkeit einer an ihn ergehenden Offenbarung überzeugt werden muss, — so ist bei Bachja der Prophet immerhin ein höherer Mensch als seine Mitbürger.[1] Dies beweisen eben die Wunder. Doch, dass Gott mit dem Propheten thatsächlich irgendwie verkehre, konnte er seinem Gegner nicht glaubhaft machen. Derjenige, der an die Wunder glaubt und eine Offenbarung trotzdem bezweifelt, hält jene für möglich und diese für unmöglich. Er wird sich auf die weiter nicht erwiesene Behauptung hin: „das eine sei doch nicht merkwürdiger als das andere“ nicht ergeben. So wenig wie für Bachja selbst die andere von ihm ertheilte Antwort genügend sein kann. Er muss sich dagegen sträuben, dass ein Prophet nicht im direkten Auftrage Gottes spreche, sondern nur ein Despot von Gottes Gnaden sei.

Es musste eine höhere Einheit gefunden werden, die Wunder und Offenbarung in gleicher Weise in sich fasst. Damit nicht nur behauptet, sondern auch glaubhaft gemacht werden könne: sowohl, dass sie zusammengehören, wie auch, dass sie in gleicher Weise möglich seien.[2]

---

[1] S. auch 299.

[2] Welche Stellung Salomon ibn Gabirol der Verfasser des Fons vitae, den Wundern gegenüber einnahm, ist nicht überliefert. I. Esra berichtet in dem wiederholt angeführten Commentar zu den Versen Gen. 3, 1 u.

Dieser Anforderung genügt **Jehuda Halevi.**[1] Er hat unbewusst sich selbst gezeichnet, als er den echten Weisen schildern wollte.[2] „Systematisch zu unterrichten vermag er selten, auch nicht auf Fragen dialektisch zu erwidern, — im Gegensatz zum Schulphilosophen, der vom Weisheitsglanz umstrahlt erscheint, und den der (naive) Zuhörer höher stellt als jenen . . . Und doch ist das, was dieser erlernen und andere lehren kann im besten Falle das, was jener von Natur aus Begabte im Geiste besitzt.“ Es sei versucht, seine uns interessirenden Aussprüche in Zusammenhang zu bringen; vielleicht gelingt es, das zu treffen, was er im Sinne hatte.

Alles irdische Geschehen lässt er nach jener Regelmässigkeit erfolgen, die ein Naturgesetz verlangt. Die Materien des Entstehens und Vergehens rühren von den Sphären her; die Formen giebt Gott,[3] aber sie warten förmlich darauf, um mit der für sie geeigneten Materie verbunden zu werden.[4] Gott versagt ferner keiner Materie die ihr entsprechende Entelechie.[5]

Num. 22, 28, dass Gabirol sich zu Gunsten der Saadianischen, rationalistischen Deutung entschieden habe. D. Kaufmann, Studien über Salomon ibn Gabirol (Jahresber. der Landes-Rabbinerschule in Budapest 1898—99) schliesst daraus (S. 77), dass er „in seiner Auffassung und Auslegung der Bibeltexte keinen Augenblick dem Rechte seiner philosophischen Ueberzeugung etwas vergab u. (S. 78). I. Gabirol hat also gleich seinen Vorgängern und Nachfolgern in der Religionsphilosophie des Mittels der Allegorie und der Umdeutung sich bedient, um der Unterordnung unter die Schrift mit der unter das Denken zu vereinigen“.

[1] Sein Werk כתאב אלחג̈ה ואלדליל פי נצר אלדין אלדליל (ed. H. Hirschfeld 1886—7) „Buch des Arguments und des Beweises zur Vertheidigung der geschmähten Religion“, bekannter unter dem Titel ספר הכוזרי, das Buch Kusari (Chazari). Zur Edition vgl. die Besprechung Goldziher's in der Zeitschrift d. D. M. G. Band XLI. Über Jeh. Halewi s. D. Kaufmann: Jehuda Halewi. Versuch einer Charakteristik Breslau 1877. S. auch Attributenlehre 119 über Jeh. Hal. u. Ċazzâlî. Landauer: Die Psychologie d. I. Sina (ZDMG. XXIX 335 f.).

[2] קלילא מא יקדר אן יפיד אחדא בטריק אלתעלים ולא ירדּ עלי מסאלה בטרוק אלכלאם וצאחב אלכלאם יטהר עליה רונק עלם . . V, 16 S. 330 Z. 15.

[3] IV, 9 S. 248 נקר אן מואדּ אלכון ואלפסאד מן קבל אלפלך לכן אלצור מן קבל מדבּרהא ומצוּרהא . .

[4] . . כאלמרתקב למן יסתחק אן יתצל בה II, 14 Ende S. 80.

[5] אללה יעטי כל מאדּה אחסן מא ימכנהא קבולה מן אלתצוּר ואחכמהא ואנּה

Alle Ereignisse sind somit auf Gott zurückführbar. Jedoch nicht in dem Sinne, als ob sie in jedem Moment neuerschaffen würden, und wir von allem, was in der Welt vorfallen mag, sagen dürften: jetzt liess es Gott erstehen,[1] es soll vielmehr blos heissen: beim Regress von der Wirkung zur Ursache gelangt man nach den Himmelskörpern und Sphären endlich zur „ersten Ursache",[2] zu Gott, dem Schöpfer der Welt und aller in ihr herrschenden Kräfte. Er sieht auch alles, selbst was noch im Schosse der Zukunft ruht; aber, wie die Mutakallimûn gezeigt haben, ist sein Wissen genau so wenig Ursache des Werdens, wie durch die Kenntniss der Vergangenheit diese nicht mehr in die Erscheinung tritt.[3]

Weil nun in gewissem Sinne alles auf Gott zurückgeht und die Beziehung aller Ereignisse auf seine Ursächlichkeit in hohem Masse zur Kräftigung des Glaubens beiträgt, ist es bei der Menge beliebt, alles als unmittelbar aus der göttlichen Causalität erfolgt anzusehen. Adaequat ist jedoch diese Anschauung nicht. Denn — so fährt er fort —[4] „man muss zwischen verschiedenen Völkern, Personen, Zeiten, Orten und anderen Umständen zu unterscheiden wissen, dann wird man finden, dass die göttlichen Ereignisse im allgemeinen in einem bestimmten Lande, bei einem speciellen Volke . . . etc. vorgefallen sind."

Die Lösung des Widerspruchs, den der Schlusssatz den ersteren Behauptungen gegenüber enthält, ist der Kern der Weltanschauung Jehuda Halevis.

. . . תעֲ נוֹאד V, 20 S. 348 Z. 15 לא בכל ענדה תעֲ V, 10 308, l. Z. Vgl. I, 77 S. 31 f., III, 17 S. 164 Z. 5, IV, 25 S. 270 Z. 23 f. Dass er an der Stelle (der von den Philosophen angenommenen „göttlichen thätigen Intelligenz" νοῦς ποιητικός עקל פאעל אלאהי (S. 713, V, 4 S. 298 Z. 16) Gott selbst setzt, ist eine unwesentliche Aeusserlichkeit.

[1] V, 20 S. 340 Z. 14. Diese Aeusserung soll freilich nach dem Zusammenhang gegen die Asch'ariten gerichtet sein.

[2] V, 20 338 Z. 10 f. [3] V 20, S. 340 Z. 22 f.

[4] ולמא כאנת אלחואדת מצטרה הל הי אלאהיה אם גירהא מן אלאקסאם וכאן פי אלאמכאן אן תכון כלהא אלאהיה אתר אלגמהור נסבתהא אלי אללה אד דלך אותק ואקוי פי אלאימאן לכן ללממיז (so nach Goldz. zu lesen) אן ימיז קומ[א] מן קום ושכצא מן שכץ וזמאנא מן זמאן ומכאנא מן מכאן וקראין מן קראין אכד . . . V, 20 S. 342 Z. 8 f.

Gilt auch unbedingt das Naturgesetz für alle irdischen Wesen — so ungefähr ist sein Gedankengang, — so sind doch völlig unabhängig davon die göttlichen,[1] und dasselbe besitzt folglich auch keine unumschränkte Herrschaft über diejenigen, die eine Mittelstellung zwischen beiden einnehmen: die auf Erden leben und doch eigentlich in eine höhere Welt gehören, die hienieden schon mit Gott in unmittelbarer Beziehung stehen, gewissermassen Engel sind.

Es stehen diese nicht auf einer Stufe, auf die sich irgend ein zur gewöhnlichen Menschenart gehöriges Individuum emporschwingen könnte; denn es sind eben ganz besondere Wesen, die specifische — oft freilich lediglich schlummernde — Wesenseigenschaften besitzen. Sie unterscheiden sich durch sie so scharf vom „Menschen", wie etwa die Pflanze vom Mineral, oder der Mensch vom Thiere. „Nicht durch mehr und weniger zufällig, sondern wesentlich!"[2]

Der Stammvater — im höchsten Sinne des Wortes — dieser höheren Wesen war Adam.[3] Sicherlich war er der Vollkommenste! Wieso auch nicht?! War er doch das Werk des Allweisen und Allmächtigen, der ihn aus einer Materie, die er gewollt, mit einer Form, die ihm gefiel, gebildet hat.[4] Mängel, die einem von Vater und Mutter Gezeugten anhaften können, fielen bei ihm weg; nicht minder

---

1 Vgl. V, 10 S. 304 Z. 26 רתבה אלמלאיכה אלמסתגניה ען אלקוי אלטביעיה.

2 . . רתבה תפארק צחאבתהא מפארקה נוהריה כמפארקה אלנבאת ללנמאד . . מפארקה ערציה ואלאקל . . אלמפארקה באלאכתר I, 39 S. 20 Z. 11; vgl. I, 42, III, 5 S. 144 Z. 16—17, IV, 3 S. 234 Z. 26 (die Erklärung von איש האלהים), III, 17 S. 164 f., IV, 3 232 unten u. sonst. Besonders charakteristisch: . . ואכם אנסאן אעלי רתבה מן אשרף בהימה וכדלך אכם מתשרע בשריעה אללה ת"ע אעלי רתבה מן אשרף נאהלי, noch praeciser in der hebr. Uebersetzung מן המעולה פאלמתשרע 2 שבאומות שאין להם תורת האלהים . . V, 20 Axiom 4, S. 348 f. S. 350 Z. ומן לזם הדא אלטריק פקד 7 Z. 64 S. 115 I, wozu zu vergl. אלעאצי כיר מן נאהלי צלח לה ולנסלה נזו צאלח מן אלקרב אלי אללה ומע הדא לא יסתוי אלדכיל פי דין אסראיל מע אלצריח . .

3 I, 95 S. 44 Z. 3 f.

4 ולם יעק עאיק ולא מזאנ מן מני אלאב ודם אלאם, S. Cassel S. 63 N. 2 seiner Kusari-Ausgabe (Aufl. II).

diejenigen, die im Säuglings- und Kindesalter infolge der Beschaffenheit von Luft, Wasser und Baden auftreten, ferner die von der Ernährung und Erziehung herrühren, — denn bei seinem Entstehen war er wie im besten Mannesalter, tadellos an Gestalt und Charakter. Er empfing die vollkommenste Seele, die Vernunft in der nur menschenmöglichen höchsten Potenz und nach der Vernunft noch ein göttliches Vermögen . . ., durch welches er mit Gott und den reingeistigen Wesen im Zusammenhange stand und Wahrheiten ohne Studium mit einem Gedankenblitze durchdrang. Daher nennen wir ihn und all seine Nachkommen, die ihm gleichen, „Gotteskinder".[1]

Zum terminus technicus erhebt aber Jeh. Halevi diesen Namen nicht, — wie er auch sonst keinen Namen zur Bezeichnung dessen geprägt, was er mit den Bildern: Herz, Kern, Auslese, König . . . umschreibt.[2] Er durchstreift alle Gebiete; ein Wort, ähnlich dem „Uebermenschen", hat er nicht „aufgelesen", so ist auch sein Darsteller nicht befugt, statt seiner auf die Suche zu gehen. Wir müssen uns schon mit Umschreibungen begnügen.

Adam vererbte, wie erwähnt, seine Würde auch an die folgenden Geschlechter.[3] Vorerst jedoch in der Weise, dass nur je eine Person einer jeden Generation im Besitze derselben war, und auch hier musste sie nicht unbedingt in Erscheinung treten.[4] Auch andere ererbte Eigenschaften kommen nicht immer bei der unmittelbar folgenden, sondern häufig erst bei späterer Nachkommenschaft zum Vorschein. In latentem Zustande ist sie bei allen Erben vorhanden.[5]

---

[1] Vgl. Gen. 6, 4 וקד יסמّי ענדנא באבן אללה, so sagt er auch II, 14 P. 78 Z. 19: ואסתחّק אן יתסמי בן אלהים.

[2] S. I, 47; I, 95; II, 14; II, 36; II, 44; IV, 15; III, 3; am häufigsten gebraucht er צפוה, womit die Muhammedaner ihren Propheten bezeichneten. Einen vornehmeren Titel konnte er nicht finden.

[3] Ueber die Anschauung, dass der erste Mensch auch der vollkommenste gewesen sein müsse S. Cassel S. 62 Note 3. Vgl. Kaufmann Attribl. 177 N. 136.

[4] I, 95 S. 44 Z. 13f., III, 17 S. 164 Z. 23, I, 153 Anf.

[5] ונרי מתל דלך הדא פי אלאמור אלטביעיה פכם אנסאן לא ישבה אבאה בתה

Wie sonst der Grundsatz gilt, dass die Materie zur Aufnahme der Form geeignet sein müsse,[1] so ist dies auch rücksichtlich der „Göttlichkeit" der Fall. Wie sinnlos demnach die Frage ist: „Warum sind nicht alle irdischen Dinge Menschen?"[2], ebenso unbillig ist einerseits der Wunsch, dass alle Menschen solch bevorzugte Wesen seien, — so nothwendig ist es andererseits, dass zur wirklichen Aufnahme der Göttlichkeit in die dazu geeignete Materie die blosse Anlage zur Fähigkeit entfaltet werde.[3]

Eine der wichtigsten Voraussetzungen hierfür ist der Aufenthalt im Heiligen Lande.[4] „Wundre dich nicht darüber, dass sich ein Land in dieser Hinsicht von allen anderen unterscheidet; so siehst du doch auch, dass in einem Lande nur gewisse Pflanzen gedeihen, gewisse Mineralien vorhanden sind, bestimmte Thiere leben und die dort wohnenden Menschen an Form und Art von anderen verschieden sind. Vollkommenheit und Mangel der Seele stehen zu materiellen Dingen in Beziehung."[5] Das Centrum der niederen Welt ist der dem „Kern" der Menschheit entsprechende Ort.[6] Ganz

---

לכנה ישבה נדה פלא שך אן תלך אלטביעה ולך אלשבה כאן פי אלואלד כאמנא ואן לם יטהר ללחם כמא כאנת טביעה עבר פי אולאדה חתי טהרת פי אברהים I, 95 Ende.

1 II, 14 Ende, II, 24—II, 26.

2 I, 103, V, 20 Axiom 3.

3 (ἐνεργείᾳ-δυνάμει) באלפעל . . באלקוה III, 11 S. 156 Z. 9—10.

4 I, 95, I, 109, III, 8f., III, 11 S. 156, IV, 3 S. 242 (wo die Grenzen Palästina's weiter gezogen werden, als sie thatsächlich reichten, vgl. Kaufmann Attribl. 213 N. 193) IV, 11 (S. darüber Cassel S. 324 N. 1), IV, 17.

5 II, 10.

6 ויגרסהם פי אלרתבה אלמשאכלה ללצפוה II, 50 S. 112 Z. 3. J. Hal. schliesst sich hiermit der haggadischen Anschauung an, dass das Heilige Land den Mittelpunkt, den Nabel der Welt resp. der Erde bildet (S. Cassel 106, 1) II, 20 S. 82 Z. 25 אלשאם באלוסט ללמעמורה ist רתבה דון גן עדן, II, 14 S. 78 Z. 20 פיה אגנזל ארם, II, 20 S. 84 Z. 1 מן גן עדן. Die Verehrung, die dem Lande von Christen und Mohammedanern entgegengebracht wird, gilt ihm gleichfalls als Beweis für den besonderen Vorzug des Landes: II, 20 Ende S. 88 Z. 14 נמיע אלקבאיל יחג אליהא, IV, 11 S. 250 Z. 26 וקאיד כל ואחדה מן אלטאיפתין וקאל אנה אדרך תלך אלאנואר אלאלאהיה פי מעדנהא אעני פי ארץ ישראל, II, 23 S. 90, Z. 21 f. הי שער השמים וקד אתפקת אלאמם פענד אלנצארי אן אלנפוס תחשר ומנהא יערג בהא אלי אלסמא ועגר אלאסלאם אנהא מוצע אלמעראג . . . Weil es das specifische

hervorragende Persönlichkeiten, die sozusagen „Träger der Gottesherrlichkeit“ sind, erlangen so ohne Weiteres die Gemeinschaft mit Gott.[1] Im Allgemeinen aber sind zur Entwickelung der Anlagen mehr Hülfsmittel erforderlich. Sie alle sind im israelitischen Religionsgesetze angegeben. Von Jacob, dem Stammvater, übernahmen nämlich nicht nur einzelne, sondern sämmtliche Nachkommen die erwähnte Anlage. Sie alle können und sollen mit Gott in Verbindung treten, hierzu würden ihnen specielle Vorschriften ertheilt.[2] Dies Volk kannte[3] und musste daher die Lehren der Ethik und

---

Land der Prophetie ist, verliess es auch Jona, als er nicht prophezeien wollte, II, 14 S. 78 Z. 15. (Eine Ansicht, die auf den Midrasch zurückgeht S. Cassel S. 99 Note 1. Vgl. auch Saadia 180.)

1 III, 65 Anf. S. 210 לא תנרי אלא פי אלנאדר וען קוה עטימה מתל אברהם ומשה ע״ה ואלמשיח אלמנתטר ואליה אלדין הם בדואתהם מחל אלשכינה. Sie können das bewirken, was die שכינה selbst. Ihre Wirkung war mit dem Volke Israel ca. 900 Jahre; 40 Jahre länger als die Bundeslade vorhanden war. Diese verschwand bei der Zerstörung des 1. Tempels. In der weiteren Zeit des 2. Tempels gab es statt רבוה nur noch אלהאם oder תאייד. Eine der Prophetie nahe Stufe haben Einzelne auch nach dem 2. Tempel erreicht und manche wären sicherlich Propheten gewesen, hätten sie zur geeigneten Zeit gelebt. (בת קול III, 11 S. 156, III, 73 S. 222) אלא שאן השעה ראויה לכך (Vgl. V, 20 die oben erwähnte Stelle, I, 87 Ende, II, 23 Anfang, III, 39 S. 190 Z. 17 f.; III, 65 Anfang u. weiter III, 67 S. 216, 19. Ueber die Quellen der Ansicht vom Verschwinden der Bundeslade גנגז — אכתפי, מדפון, dass an ihrer Stelle ein Stein רצפה (II, 39 Ende) gewesen, vgl. Cassel 258, 2.

2 Vgl. I, 87, I, 103.

3 Sollen doch, wie er gleich vielen (s. Cassel 47, Note 1) sagt, alle Wissenschaften von den Propheten herstammen. Vgl. I, 63 II, 22 S. 84 II, 66 . . . Über sociale Vorschriften der Bibel u. andere aus ihr erschlossene Lehren II, 56, II, 63 f., III, 39, III, 67; das Synhedrion musste in allen Wissenschaften bewandert sein III, 41 192 Z 13; Musik III, 64; schöne Sprache der Propheten III, 63 S. 208 Z. 23. So tadelt er auch die Nachahmung der fremden Verskunst, III, 73, 84. Entschuldigt andererseits die Philosophen, die durch ihre rein menschliche Speculation zu anderen Ergebnissen gelangt sind, als die, welche die Prophetie gefunden I, 63 I, 65 II, 26 Ende, IV, 3 V, 1 V, 14 S. 328. Falsches enthält keinesfalls die Lehre (1, 89). Die allgemein menschl. Lehren sind als אלנואמים אלוטיה ואלמקדמה ללשריעה אלאלאהיה מתקדמה להא באלטבע ובאלזמאן nur II, 48. Vgl. III, 1 III, 7. Abraham speculirte zuerst (ספר יצירה), da er-

Philosophie befolgen; es stand auch rücksichtlich anderer Cultur keinem anderen Volke nach; doch dies sind allgemein-menschliche Dinge; wie es aber eine göttliche, jenseits der Vernunft liegende Fähigkeit hat, so hat es auch dem entsprechend Satzungen, deren Gebiet jenseits des Gebiets der menschlichen Vernunft steht, — und sie erheben auch keinen Anspruch darauf, von allen Menschen anerkannt resp. befolgt zu werden.[1] Unter den specifisch israelitischen Vorschriften sind in erster Reihe Opfer, wie überhaupt alle Cultushandlungen zu verstehen, bei denen der Priester die Hauptperson ist.[2] Bei genauer Befolgung derselben steht nicht nur der Einzelne, sondern der ganze Volkskörper[3] mit Gott in Verbindung. Entspricht ihnen dann auch ein Individuum nicht, — aus dem Zusammenhange, den es als ein Glied des Ganzen mit Gott hat, reisst es sich hierdurch nicht.

Die Beantwortung der Frage, worin das Wesen des Zusammenhanges besteht, braucht uns hier nicht zu interessiren, da wir es nur mit den Folgen zu thun haben. Diese bestehen darin, dass die Schicksale des Volkes unmittelbar von Gott gewollt, dem sittlich religiösen Verhalten als Lohn und Strafe entsprechen. Vergolten wird freilich allen Menschen, aber erst im Jenseits;[4] hienieden entscheidet

---

mahnte ihn Gott, dies zu lassen: צא מאצטגנינות שלך Sabbath 156a. Vgl. IV, 17 u. IV, 27. —

Man möge sich auch an nicht einleuchtende Lehren nicht stossen. Die gemeine Ansicht bestreitet, dass es keinen leeren Raum gebe, — der Vernunftschluss hatte es erwiesen; nach der gewöhnlichen Anschauung wäre der Körper nicht ins Unendliche theilbar, — die Speculation erwies das Gegentheil. Dem Scheine nach, ist die Erde auch nicht rund, ihre Grösse beträgt nicht 1, 160 der Sonne; thatsächlich ist dem doch so III, 49 S. 198 Vgl. I, 5.

[1] Vgl. I, 26, 27 I, 100 S. 54 Z. 13 f. 1, 101.

[2] . . אלשראיע אלאלאהיה ותמאם אכתרהא בעבודת כהנים ואמא אלשראיע אלסיאסיה . . ואמא אלשראיע אלנפסאניה (die gewöhnl. hebr. Ausgg. haben noch den erklärenden Zusatz והם הפלוסופיות) III, 11 S. 152 unten.

3 נמלה צפוה heisst עם ה׳ II, 16, פראד או נמאעה . . צפא III, 17 S. 164, vgl. III, 17 Ende. מרכבי V, 20 S. 342 . . .

4 נחן לא נסלב אד גזי פצילתה ענד אללה כאצה מן אי אמה כאן לכן נרי אלפצל אלאתם ללקום אלמתקרבין פי חיאתהם I, 111, vgl. dazu I, 109 Ende, III, 20,

über alle andern, „ob sie zahlreich oder gering, stark oder schwach, einig oder zerklüftet sind: Natur und Zufall".[1] Hingegen äussert sich der Zusammenhang Gottes mit uns in Grossthaten und Wundern.[2] Darum sagt die Schrift nicht: „Wenn ihr dies Gebot befolget, sollt ihr dafür nach dem Tode mit dem Paradies und anderen Genüssen entschädigt werden", sondern sie sagt: „Ihr sollt mir ein Volk und ich will euer Gott sein . . . Ihr werdet ständig in dem Lande bleiben, welches euch zu dieser Stufe verhilft, nämlich im Heiligen Lande. Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit, Wohlfahrt und Unheil wird von der Göttlichkeit abhängen und eurem Verhalten entsprechen, während in aller Welt Alles naturgemäss verläuft . . . Der Regen fehlt nicht zur Zeit, wenn man seiner bedarf; ihr besieget mit wenig Kämpfern den Feind. Ihr werdet es erkennen, dass eure Schicksale nicht von den Gesetzen der Natur, sondern vom Willen Gottes abhängen, — wie euch auch Dürre und Noth, Seuchen und Gewild heimsuchen, wenn ihr sündigt, während alle Welt unbehelligt bleibt, — und ihr werdet wieder erkennen, dass eure Schickungen von einer Macht verfügt werden, die über der Natur steht."[3]

Der unmittelbaren Vergeltung konnte nicht nur das ganze Volk, sondern jeder Einzelne stets gewärtig sein. Es sei nur erwähnt, dass für Vergehen, je nach ihrem Masse, der Unwille Gottes durch ein Wunder an den Bauten und Kleidern resp. am Körper des Sünders zum Vorschein kam.[4] Es war dann eben das Amt des Priesters festzustellen, ob der Schaden ein von Gott bestimmter oder von Natur bedingter war. Jehuda Halevi versucht aber auch — nach einer Entschuldigung, dass er das Göttliche mit dem menschlichen

---

III, 21. Interessant ist seine Aeusserung V, 14 S. 326 Z. 5f.; dass er von der Bestrafung anderer Völker auch spricht (II, 44, I, 9 . .) ist freilich inconsequent.

[1] II, 32.

[2] באלעטמאת ואלכראמאת ואלמענואת = גדולות im Sinne von „Wunder".

[3] I, 109.

[4] II, 58 die Anschauung, dass die verschiedenen Aussatzschäden der Grösse des Vergehens entsprechen, geht auf den Midrasch (R. Cap. 17) zurück. S. Cassel S. 160 N. 3.

Verstand ergründen will — dies aus seinem System heraus rationalistisch zu erklären.[1] Die unter den Israeliten weilende „Herrlichkeit" verlieh ihnen, ebenso auch ihrer Habe, Glanz und Schönheit; wich jene, so schwanden auch diese. Wie ja auch Furcht und Sorge den Menschen entstellen: Kinder und Frauen werden schwarz und grün, wenn sie nachts ausgehen. Auch andre Reinheitsgesetze führt er auf die zartere Constitution zurück.[2] „An vielen von uns geht in der Nähe von Toten und Gräbern eine Veränderung vor und wir sind consternirt beim Aufenthalt im Leichenhause. Derbere Naturen sind immun dagegen".[3]

Als besonderes Zeichen des Zusammenhanges erwähnt er wiederholt, dass zur Bekundung der gefälligen Annahme des Dargebrachten ein himmlisches Feuer[4] erschien, das auch Opferstücke verzehrte, daher heisst es auch vom Opfer לאשי ד'.

Die genaue Befolgung aller Vorschriften war freilich unerlässlich; denn die Bestimmungen der Bibel sind wie die Naturgesetze.[5] Beide sind von Gott bis aufs Kleinste ge-

---

1 II, 60.

2 II, 62 רבּמא תעלּקת אלצרעת ואלזיבות מן גנסה אלמית לאן אלמות הו אלפסאד אלאעטם ואלעצו אלאברץ כאלמית ואלמני אלפאסד כלך . . ולים ירדך מתל הדא אלפסאד ללטאפתה אלא דוי אלארואח אללטיפה ואלנפס אלשריפה אלתי תעלק באלאלאהיה . .

3 (so Goldz.) ומן כאן גליט אלפואד, hebr. Uebersetzung: ומי שהוא עב הטבע II, 60, auch III, 49 erweist er טומאה und קדושה als correlative Begriffe.

4 II, 14 S. 80 Z. 5 sagt er von den Patriarchen אניבוא . . באלנאר אלסמאויה, wiewohl die Bibel dies nicht berichtet (S. Cassel S. 100 N. 5). Diese Ausdrücke aber „auf Erscheinungen, wie die zwischen den Stücken zu beziehen, wo eine Feuersäule durch die Stücke hindurchging", liegt keine Veranlassung vor. Da dies Feuer als Zeichen für die Annahme der Opfer diente (vgl. II, 26 Anf., ferner S. 94 Z. 18, 96, 19; vgl. auch II, 48 S. 108 Z. 13, III, 53 S. 206 Z. 3) so muss J. H. — da er auch die Opfer der Patriarchen nicht zurücksetzen kann — annehmen, dass dies Zeichen erschien, auch wo dessen keine Erwähnung geschieht. Es war dies, wie aus den angeführten Stellen zu ersehen, ein Wunder. Die Uebersetzung Hirschfelds (S. 73 der deutschen Ausgabe) „Zu meinen Feuern d. h. zu dem, das auf Gottes Geheiss angefacht wurde" (im Text heisst es: אלנאר אלמנפעלה עז אמרה ת"ע) enthält diesen Sinn nicht!

5 III, 53 S. 102 Z. 21 ff.

ordnet und für Menschen überhaupt nicht berechenbar. Etwas ganz Geringes befähigt die Materie zur Aufnahme der Form; fehlt das Minimalste, schwindet diese — das Ding ist vernichtet. Die Menschen versuchten wohl beiden auf den Grund zu kommen, aber vergeblich. Die Alchimisten wollten das natürliche Feuer mit ihren Messwerkzeugen bestimmen, um dieses, da es im Lebewesen die Speisen in Blut, Fleisch, Knochen u. s. w. verwandelt, zu den von ihnen gewünschten Umbildungen und Verwandlungen zu benutzen. Andre wieder —[1] als sie von den göttlichen Zeichen hörten, welche von Adam an bis auf die Israeliten diesen beim Opfern zu Theil wurden — nahmen an, Alles beruhe auf Geschicklichkeit und Forschung; die Propheten wären Gelehrte gewesen, die auf diese wunderbaren Dinge durch Speculation gekommen seien.[2] So wollten nun auch sie richtige Bestimmungen für Opfer aufstellen, sie verfassten gar Werke darüber. Noch andere[3] haben in Erfahrung gebracht, dass ein Prophet so und so gesprochen habe, worauf ihm ein Wunder geschehen sei — und meinten, diese Formel bewirke die Wunder. Das Alles ist Künstelei und mit der Natur nicht zu vergleichen!

Manche Vorschrift der Bibel scheint kleinlich und unwürdig.[4] — Wie würde aber auch derjenige die natürlichen Vor-

---

[1] ואלרוחאניון אינא למא סמעוא מן לדן אדם אלי בני אסראיל מא כאן ינקצי להם באלקראבין מן טהור אלאתאר אלאלאהיה; unter diesen göttlichen Zeichen versteht J. H. sicherlich in erster Reihe das erwähnte Feuer; es erschien demnach von Adam an. Vgl. die Anm. zuvor.

[2] ידרכון תלך אלגראיב בקיאסהם.

[3] אצחאב אלשמות. Er denkt hierbei, wie aus der Bezeichnung ersichtlich, an den in jüdischen Kreisen ganz besonders verbreitet gewesenen Aberglauben, mit dem Gottesnamen Wunder bewirken zu können. Im Referate über ספר יצירה IV, C. 25 heisst es wohl פלא יסתעבד . . . תאתיר אלשמות ומא נרי מנראהא מן טריק אללפט ואלכט S. 270 Z. 2 f., doch tadelt er scharf genug diesen Aberglauben. מן (so liest Goldz.) ננכדע ללבקאיא אלבארדה (G. ibid) ננום ורקא ועואים ותנאריב בעידה מן אלטביעה מע אבעאד אלשריעה להא IV, 23 Ende. Auch die Geonim (selbst der weniger rationalistische R. Hai) bezeichnen diesen Aberglauben als eitles Geschwätz דברי רוח (S. טעם וקנים S. 55 auch 54). Vgl. Joel: d. Aberglaube u. die Stellung d. Judent. zu demselben I, II.

[4] J. H. spricht hier von Opfern; vgl. I, 79, I. 97 S. 50; III, 23.

gänge, z. B. bei der Ehe, verabscheuen, der die Folgen nicht kennt?! — Sieht man aber nach Erfüllung der biblischen Satzungen das himmlische Feuer, verspürt man in sich einen neuen ungewohnten Geist, hat man wahre Träume, geschehen dann wunderbare Dinge[1] — dann erfährt man, dass all dies Folgen der vorausgeschickten Handlungen sind.

Normal beruht die Gottesnähe auf dem Heiligtum. Die anderen Völker wollten es Israel nachthun.[2] Sie wollten der lebendigen Nation gleich sein, sie brachten es aber nur bis zur Copie. Sie bauten Gotteshäuser — und es ward ihnen kein göttliches Zeichen;[3] sie lebten als Einsiedler, Asketen, damit ihnen Offenbarungen würden — und es geschah nichts. Sie sündigten, arteten aus — und aus den Himmeln stürzte kein Feuer auf sie, keine plötzliche Seuche, was sich deutlich als eine Gottesstrafe für den Ungehorsam offenbart hätte. Ihr Herz — der Tempel, dem sie sich im Gebete zugewandt — wurde getroffen, aber auf ihr Schicksal war dies von keinem Einfluss . . . Als unser Herz, das Heiligthum, verwundet wurde, da war es um uns geschehen; wenn jenes geheilt sein wird, sind auch wir genesen.

Seitdem also die Herrlichkeit Gottes von Israel gewichen, ist das Volk von seiner Höhe gesunken und jetzt ist es zweifelhaft — mit Ausnahme der Frommen — ob die dasselbe treffenden Ereignisse auf einen unmittelbaren göttlichen Willen oder auf natürliche Ursachen zurückgehen. Entschieden kann nichts behauptet werden . . . Es ist jedoch gut, Alles und besonders wichtige Dinge, wie Tod, Sieg, Kämpfe u. s. w. auf Gott zurückzuführen.[4]

---

[1] כראמאת. [2] II, 32.

[3] אתר wie oben das Feuer gemeint, auch der von den anderen Religionen eingeführte Ruhetag verhält sich zum israelitischen Sabbath wie das Bild zu einem lebendigen Menschen, III, 9. Die Gegenüberstellung des lebendigen Volkes und der übrigen leblosen Völker hängt in gewissem Sinne mit der Anschauung zusammen, dass Israel im Diesseits, allen andern erst nach dem Tode vergolten wird.

[4] ואמא עלי אלקצד אלאוّל פפי חואדת בני אסראיל טול בקא אלשכינה ואמא בעד דלך פאלאמר משכוך אלא פי קלוב אלמומנין . . ולא חנה קאטעה לכן אלאולי אן ינסב אלנמיע אליה ת״ע לא סימא מא עמם . . V, 20 Ende S. 352.

Man sieht, Jehuda Halevi ist von der Richtigkeit seiner Theorie so durchdrungen, dass er trotz seiner innigen Frömmigkeit es über sich gewinnt, für seine Zeit das Walten der Vorsehung als eingestellt zu behaupten. Dass er es nicht in entschiedenerem Tone thut, beruht auch auf seiner Theorie. Das „an Materie schwache, an Form starke" Volk[1] hat seine Verbindung mit dem Göttlichen noch nicht ganz gelöst.[2] Es wahrt noch die Bundeszeichen des Sabbaths, der Beschneidung; die Verheissungen stehen noch aufrecht. Der Umstand, dass es während der Heimathlosigkeit nicht gleich anderen Völkern, untergegangen und spurlos verschwunden ist, beweist, dass es noch immer in Gottes Hand ist.[3] Er hat damit noch grosse Dinge vor. Es ist wie ein Samenkorn in der Erde vergraben, das sich scheinbar in Erde, Wasser u. s. w. verwandelt hat, an dem der Beschauer keine Spur vom alten Wesen wahrnimmt. In Wirklichkeit ist es aber eben das Körnchen, welches die Wasser- und Erdeelemente sich assimilirt, in sein Wesen verwandelt. Es sprosst dann . . . und trägt endlich Früchte, denen ähnlich, deren Kern es war. So ist auch die Lehre Moses'! Sie assimilirt sich alle, die mit ihr in Berührung kommen, wenn diese sie auch dem Anscheine nach befehden. Auch die anderen Religionen befördern die Ankunft des Messias, der Frucht.[4]

Das Charakteristikum der göttlichen Ereignisse ist, dass sie unmittelbar von Gott gewollt sind, mögen an ihrem Zustandekommen auch Mittelursachen betheiligt sein. Für die Stammväter, sagt er, geschahen keine Wunder; Gott beschützte sie, wirkte für sie „durch Kraft und Ueberwindung,[5]

---

1 אלאמה אלצעיפה אלמאדה אלקויה אלצורה II, 64 S. 122, 15.

2 Tot ist dies Volk noch nicht; ein Schwerkranker, den die Aerzte schon aufgegeben, der aber noch lebt und auf eine Genesung durch Wunder hofft, II, 34. Hierher gehört auch, was manches Vergehen sühnt, dass sie die bequeme Gelegenheit aller Demüthigung durch die Aussprache eines Satzes zu entgehen, nicht benützen, IV, 23 Anf.; III, 21 S. 174, 17 vrgl. I, 110 S. 60, 27.

3 II, 32 Ende, II, 33.

4 IV, 23 S. 264, 24 ff. פהדה אלמלל אנמא תוטיה ומקדמה ללמשיח.

5 בטריק אלקוה ואלגלבה . . ולם יכתרע להם מענוה II, 2 S. 72, 22. 24; das

obgleich sie nicht geringer waren als die, denen sich Wunder zeigten. Gewisser Mittel bediente sich Gott selbst bei einzelnen Schöpfungen,[1] wie z. B. bei der des Menschen, den Er aus Erde gebildet hat. Er hat sogar — wenn dies philosophisch überhaupt erweisbar wäre — selbst gegen die Annahme einer Urmaterie, wie auch dagegen, dass vor dieser Welt, von deren Schöpfung die Bibel berichtet, viele andere bereits existirt hätten, keine religiösen Bedenken.[2] Wenn er also auch die göttlichen Wirkungen so definirt: sie gehen lediglich auf die erste Ursache zurück und haben keine andre Ursache als den göttlichen Willen"[3] und von „Schöpfungen"[4] spricht, so muss dies nicht im wörtlichsten Sinne verstanden werden; denn „es sind eventuell bei den Wundern Ursachen erforderlich . . ., nur sind es göttliche, die für uns nicht als Ursachen gelten, weil wir sie nicht kennen . . .; man kann mit ihnen nicht rechnen".[5] Am häufigsten nennt er die Wunder: Veränderung der Natur.[6] Worauf es ihm aber eigentlich ankommt — das ist, dass sie ein unübersehbares Merkmal ihres göttlichen Ursprungs an sich haben. So ist der Unterschied zwischen den Wundern — und den übrigen auf

---

Zeichen des Feuers beim Opfer scheint J. H. nicht zu den directen Wundern zu zählen.

[1] V, 20 Axiom II S. 348, 12f., wo sicher nicht . . פי כל שי zu lesen ist (Goldziher schlägt vor: פי אלשי אלמכתרע). [2] I, 67 S. 28, 24f.

[3] ען אלסבב אלאול נאפהּ ולא בדّ לאסבאב גיר משיהּ תע V, 20 S. 338, 16f. (Zu der weiter (S. 344) folgenden Eintheilung der Ursachen an der Hand des Verses I Sam. 25, 10 vgl. Saadja ٢٠٤.)

[4] . . אלאכתראעיהּ דון וסאיט טביעיהּ מתל . . ועושה נפלאות גדולות . . יעני במנזّד קצאיה וארארתה דון ואסמהּ סבב אכר II, 2 S. 72, 19f., I, 97 S. 487, 12 die Tafeln.

[5] Der ganze Satz lautet ואמّא אלדי יכון בקצא מנזד פדלך פי אלכראמאת ואלמעגזאת והו ינני ען אלאסבאב אלמתוסّטהּ ורבّמא אגלא אליהא כעצמהּ משה עהּ מן אלגוע טול מ יומא . . והלאך קום סנחריב דון סבב באד בל באסבאב אלאהّיהּ ליסת ענדנא. אסבאבא לנהלנא בהא ופי תלך יקאל אנה לא ינפע פיהא אלאסתעדאד ודלך פי אלאסתעדאדאת אלמחסוסהּ ואמא אלאסתעדאדאת אלנפסאניהּ והי אסראר אלשריעהּ . . V, 20 S. 346, 10ff.

[6] Da dies die allgemeinste Bezeichnung ist: . . במעגזאת וכרק עאדאת באכתראע אעיאן או קלב עין אלי עין אכרי, I, 67, s. auch I, 8, I, 87 S. 36, 5, II, 54 S. 115, 5. 11, III, 17 S. 164, 21 V, 6 S. 300 Z. 5.

Grund des Zusammenhanges mit Gott erfolgenden Ereignissen — mehr ein subjectiver. Aus jenen muss unbedingt auf Gott, als den Urheber, geschlossen werden, was nicht von jedem Ereignis der zweiten Art zu behaupten ist. Jehuda Halevi scheint nun anzunehmen, dass eine Reihe von solchen Geschehnissen doch deutlich genug spricht. Es war bezeugt — sagt er[1] — dass Gott die Schicksale der Patriarchen gelenkt habe. Moses beruft sich darauf vor Pharao; Gott giebt Moses als Zeichen an, dass er sich von Israel genau so wird finden lassen, wie von den Stammvätern, die dafür bekannt waren, dass sie stets vom „Göttlichen" begleitet waren.[2] Allein es gab Zweifler, „darum bewies Gott Moses und Israel Thaten, aus denen es unzweideutig hervorging, dass der Schöpfer sie direkt beabsichtigend geschaffen, als da waren die Plagen, Spaltung des Meeres, Manna, Wolkensäule etc. Sie waren nicht etwa grösser als Abraham, Isaak und Jakob, sie waren aber zahlreich und zum Zweifel geneigt. Die Patriarchen aber waren so gläubig und von solch lauterer Gesinnung, dass — hätte sie auch das ganze Leben hindurch nur Unglück betroffen — ihr Glaube an Gott keine Einbusse erlitten hätte.[3]

Doch nicht die Existenz Gottes als des Inbegriffs oder Ursprungs aller die Welt beherrschenden Kräfte[4] wurde angezweifelt — ihn leugnet nur der Unvernünftige.[5] Auch die Egypter kannten ihn von dieser Seite, wie dies daraus zu ersehen ist, dass sie Gott erwähnen.[6] — Freilich nehmen auch die Philosophen eine von allen anderen Dingen verschiedene „erste Ursache" an, nur führte sie ihre Speculation zu der Behauptung, dass dieselbe des weiteren auf die Welt nicht einwirke, weder auf das Universum noch auch auf Theile desselben, und erklären Gott auch für viel zu erhaben, als dass er von den Vorgängen in ihnen etwas wissen könnte.[7]

---

[1] S. I, 25 S. 18, 7, IV, 15 S. 258 oben. Die Uebersetzung, die ענאיב und כראמאת durch „Wunder" wiedergiebt (Hirschfeld S. 13 resp. 208) ist uncorrect. [2] IV, 3, 232 אלמשהורין באלאמר אלאלאהי מעהם.

[3] II, 2 gegen Ende S. 72 unten f. [4] IV, 1.

[5] IV, 15. 256, 14 f. [6] ibid IV, 3 Anf. u. Ende u. sonst.

[7] IV, 19 II, 54 vrgl. 1, 1 S. 318 ff. III, 11 155 7.

Diese und ähnliche Ansichten, zu denen die sich selbst überlassene Vernunft führen kann und führen muss,[1] sollten aufs gründlichste widerlegt werden. Als die Gemeinde geläutert und damit also würdig geworden war, dass sich das Licht auf sie herniederlasse, dass ihnen die gewaltigen Wunder geschehen und der Naturlauf geändert werde, da sah man deutlich, dass die Welt einen Herrscher und Hüter, Ordner und Bildner habe, der das Grösste und Kleinste in ihr kennt, das Gute belohnt und das Schlechte bestraft. Es hat dies die Menschen gebessert; denn die hierdurch erfahrenen Grundsätze gingen an spätere Geschlechter über, so dass alle Welt nun an die Schöpfung der Welt und die Ewigkeit des Schöpfers glaubt.[2] Den Beweis liefern aber die Israeliten. Durch sie wurden die Attribute des Eigennamens Gottes יהוה,[3] der nur auf prophetischem Wege zu erkennen ist, erfahren: die über den Naturgesetzen stehende Allmacht Gottes, der nach seinem Willen schafft. Hiernach wurde dann der Gottesname auf Alles übertragen, aus dem auf unmittelbare Willenshandlungen Gottes geschlossen werden muss: auf den Himmel, der ohne weitere Mittelglieder seinem Willen unterliegt; die Feuer- und Wolkensäulen, deren Entstehen und Vergehen — im Gegensatz zu den anderen Wolken — nicht auf natürliche Ursachen zurückging; die Bundeslade, bei deren Gegenwart sich Wunder ereigneten, die ausblieben, sobald sie fern war; auf Fromme, Propheten . . . aus ähnlichem Grunde . . .[4]

Beachtenswerth ist, wie Jehuda Halevi dadurch, dass ihm das Charakteristikum der göttlichen Handlungen nicht eigentlich darin besteht, dass sie nicht am Endpunkt einer natürlichen Causalitätskette auftreten, vielmehr darin, dass ihren Anfang der göttliche Wille bildet, — ein Mittel findet, auch diejenigen zur Anerkennung von Geboten zu verpflichten, welche in den Ereignissen, an die sich diese knüpfen, kein Wunder erblicken wollten.

Dem jüdischen Gelehrten, der dem Chasarenkönig das

---

[1] IV, 13. [2] II, 54; vgl. I, 83 II, 50 f. V, 5—6 u. sonst.

[3] IV, 3. Es sei hier nochmals auf Kaufmann's Attribl. verwiesen, besonders S. 165 ff.

[4] Vgl. II, 4, III. 17 S. 164, 7 20 f. I, 97 S. 487 13, 22 f.

Wesen des Judentums auseinandersetzen soll, lässt er die Befreiung Israels aus der Knechtschaft in Egypten erzählen.[1] Es geschahen „Zeichen und Wunder, der Naturlauf wurde durchbrochen . . ., alle die Plagen trafen nach vorangegangener Androhung ein und hörten nach erfolgter Ankündigung auf, damit es deutlich zu erkennen sei, dass sie nicht in der Natur, den Sternen begründet waren, dass sie nicht in Folge eines Zaubers oder aus Zufall eintrafen, — sondern dass Gott ihr Urheber war, er, der seinen Willen durchsetzt, wann er will . . . Pharao setzte dem Volke nach . . . da spaltete sich das Meer. Israel zog trockenen Fusses durch; Pharao und sein Heer versanken im Meere, welches dann ihre Leichen herauswarf" . . . Den König lässt er darauf erwidern: „Dies ist thatsächlich göttlich und die Gebote, die sich an dies Ereigniss knüpfen, müssen anerkannt werden. Es kann nicht bezweifelt werden, dass jene Thatsachen nicht auf Zauberei, Künstelei oder Vorspiegelung beruhten. Wäre aber auch die Spaltung des Meeres, der Durchzug durch dasselbe, nur blosser Schein gewesen, so war es doch nicht[2] die Befreiung aus der Knechtschaft, der Tod der Bedränger, deren Beute man nahm und behielt. — Nur ketzerische Verstocktheit vermag dies zu bestreiten."

Einen verwandten Sinn hat auch der folgende Dialog:[3] Vierzig Jahre hindurch — sagte der Gelehrte — hielten sie sich in der öden Wüste auf, und Gott liess ihnen täglich, mit Ausnahme des Sabbaths, eine geschaffene Speise (Manna) fallen. Darauf der König: Was sich vor einer Menge von

---

[1] I, 83—84.

[2] Jedenfalls ist dies der Sinn von I, 84; wahrscheinlich ist aber, dass (S. 36, 26 nach פיה) eine Partikel (etwa כיף) ausgefallen ist.

[3] I, 85—86; verwandt mit diesen Dialogen ist auch III, 9—10. Der Weise rühmt die Unvergleichbarkeit des Sabbaths mit den Ruhetagen der übrigen Religionen; der König seinerseits betont den praktischen Werth der jüd. Feste: man beobachtet sie, weil sie an ganz besondere Ereignisse erinnern; ihnen verdankt Israel, dass es noch nicht untergegangen ist. Wären sie nicht, so hätten einerseits die Wirthsvölker diesen intelligenten Stamm in ihre Dienste gestellt; andererseits käme dieser nicht einmal an einem Tage des Jahres zur Ruhe. So aber hat er wöchentlich Gelegenheit zur geistigen u. körperlichen Erholung.

600000 Mann und ihren Angehörigen 40 Jahre hindurch fortwährend zuträgt, kann nicht bestritten werden. Es fiel je sechs Tage und versagte am Sabbath, folglich muss der Sabbath anerkannt werden. Er hat etwas Göttliches an sich. — Es klingt, als wollte er sagen: Wer auch die Speise nicht für ein Wunderding hält, die Umstände ihres Erscheinens bezeugen, dass sie von Gott, wenn nicht neugeschaffen, doch jedenfalls direct geschickt war.

Es ist klar, dass derjenige, über den die Naturgesetze keine unbeschränkte Gewalt haben, dem zu Liebe göttliche Ereignisse eintreffen — ein höheres Wesen ist. Sollten nun auch die Vorfälle ursprünglich ganz anderen Zwecken dienen, so bezeugen sie doch gleichzeitig, dass die betreffenden Personen höher geartet seien, als die gewöhnlichen Menschen.

„Wer ins Feuer steigt und keinen Schaden davon trägt, wer 40 Tage ohne Nahrung bleibt und nicht des Hungertodes stirbt, an dessen Antlitz ein Glanz erstrahlt, den das Auge nicht ertragen kann; wessen Kräfte nicht schwinden wer am Ende seiner Tage willig stirbt, zur bestimmten Stunde, als würde er schlafen gehen, wer die Vergangenheit und Zukunft, was da war und was erst geschehen soll, kennt, — der ist vom Menschen wesentlich verschieden, der ist etwas Engelmässiges, Göttliches.“[1] Dies sind einige Charakterzüge des Propheten Moses. So waren auch die Wunder, die er in Egypten verrichtet hat, eine Legitimation für ihn, doch trauten ihm die Weisen Israels nicht gleich, „nicht etwa aus Thorheit, sondern wegen ihrer Intelligenz“,[2] sie witterten Kunststücke dahinter. Sie nahmen eine Untersuchung vor, doch „das Göttliche ist wie lauteres Gold“, während die Zaubereien „wie ein Falsificat sind, das der Untersuchung nicht Stand hält.“[3]

Nachdem sie nun in den Thaten Moses' wirkliche Wunder erkannt hatten, waren sie von dem ursprünglichen Zweifel noch immer nicht frei. Gott spricht mit einem Menschen? Wie kann das sein? Das Wort ist doch etwas Materielles,

---

[1] I, 41—42. [2] I, 49 ליס מן נהלהם בל עלמהם

[3] Goldziher S. 697. Dasselbe Urtheil über die Zauberer V, 21 354, 8 f.

daher galt ihnen das Reden eines nichtmenschlichen Wesens für absurd.[1]

Gott wollte also die Zweifel lösen.[2] Er befahl ihnen, sich innerlich und äusserlich zu heiligen, sich zur Propheten-würde zu rüsten, um selbst Gottes Worte zu hören. Es geschah dies nach drei Tagen, eingeleitet von grossen Zeichen, Donner und Blitz; ein Feuer, das 40 Tage anhielt, umloderte den Sinai. Das Volk sah, wie Moses in dasselbe eintrat und es verliess und hörte deutlich die „Mütter der Gesetzes-vorschriften":[3] die zehn Gebote. Diese empfing das Volk nicht von einzelnen Personen, nicht von Propheten, sondern von Gott selbst. Nur vermochte es nicht weiter der grossen Er-scheinung beizuwohnen, wie es Moses konnte. Aber von da an glaubte es, dass an Moses von Seiten Gottes Worte ergingen, dass sie also nicht seinem eigenen Geiste entsprangen. Die Prophetie beruht nicht darauf, dass die geläuterte Seele mit der „thätigen Intelligenz" in Verbindung tritt, wie dies die Philosophen meinen; dass die Intelligenz, auch „Heiliger Geist" oder „Gabriel" genannt, ihn unterstützt und belehrt, ihm im Traume oder Halbschlummer in der Gestalt einer zu ihm sprechenden Person erscheint; dass er die Worte hört, aber nur im Geiste, nicht mit den Ohren; dass er in der Vorstellung sieht, aber nicht mit den Augen — und dann behauptet, dass Gott zu ihm gesprochen hätte. Jene Erscheinung hat diese Ansicht widerlegt![4]

Wie sie bei der Unkörperlichkeit Gottes möglich war,

---

[1] I, 49 I, 87; vgl. I, 6 ובאלאחרי אן יצדק .. אן אללה קד כלם בשריא: ähnlich I, 8 S. 14 oben.

[2] I, 87. [3] אמהאת אלשראיע.

[4] Ueber seine Auffassung der prophet. Wahrnehmung mit dem besonderen Organ des inneren Auges חס באטן, עין באטנה im Gegensatz zu חס טאהר S. IV, 3. Vgl. Kaufm. Attribl. 193 ff. u. N. 180. 181 über die Uebereinstimmung J. H. mit Gazzâlî und seinen Widerstreit mit Alfarâbî und ibn Sîna, dem spätere jüd. Religionsphilosophen folgen; die Indentificirung des die Offen-barung bewirkenden Wesens (bei den Philosophen thätige Intelligenz) mit רוח הקודש (רוח אלקדס = אלרוח אלאמין) und mit גבריאל nach dem Koran. Die Quellen in der Haggada u. Bibel s. neben Kaufmann Cassel S. 58 N. 3. — Vgl. V, 20 10 f. 344

muss er nicht erklären können.[1] „Wir wissen nicht, wodurch sich der Vorgang in Worten verkörperte, die unser Ohr trafen, — wie wir auch nicht wissen, wie Gott aus dem Nichts Dinge schaffen konnte. — Es gebricht ihm eben nicht an Macht.“ Wie er den Himmel geschaffen, so liess er die Tafeln in der gewollten Beschaffenheit und Form samt der Inschrift des Dekalogs entstehen, wie ihm auch sonst Thätigkeiten zugeschrieben werden, zu denen er — im Gegensatze zum Menschen — keiner Werkzeuge und Mittelursachen bedarf. Also konnte er auch der Luft solche Schallformen geben, die dem Sinne dessen entsprechen, was Gott den Propheten oder die Menge wissen lassen wollte.

Es konnte aber auch in einer noch geheimnissvolleren, gedanklich unfassbaren Weise geschehen sein.[2] Doch geschehen ist es, und die dabei waren, hatten die unerschütterliche Gewissheit, dass Gott selbst der unmittelbare Urheber war.

Da nach Jehuda Halevi Wunder sowohl wie auch Offenbarungen nur solchen Wesen erscheinen, die auf einer höheren als menschlichen Stufe stehen, so gilt ihm mit Recht das Wunder als Zeichen der Prophetie.[3] Nähere Bestimmungen darüber aufzustellen, wie der Prophet geprüft werden müsse, hat er keine Veranlassung. Die jüdische Religion hat er doch gegen Angriffe von Seiten der übrigen immun gemacht: Propheten können nur aus solchen Kreisen hervorgehen, die voll und ganz dem Judentum angehören. Er kämpft auch nicht gegen Andersgläubige; denn er kann ihnen selbst nach ihrem Uebertritt zu seinem Bekenntniss

---

[1] I, 89 S. 40 unten f. יתשלّל אלהוא אלואצל אלי אדן אלנביّ באשכאל אלחרוף אלתי תקתצי אלמעאני אלתי יריד אללה אן יסמעהא אלנبيّ ואלנמהור.

[2] I, 91; unverkennbar äussert sich hier das Streben, sich von der, bei Saadja noch fest behaupteten, Anschauung zu emancipiren, dass die Rede Gottes sinnlich wahrnehmbar sei. Er denkt vielleicht an ein dem „inneren Auge“ entsprechendes „innere Ohr“. — Vgl. II, 48 2. Hälfte S. 108. V, 20 S. 342, 7 23 מענוֹאת וכראמאת אן כאן נביא או נמאשתה מרציّא.

3 S. I, 8 dies gehört wohl zu אלשרוט אלמתّבתה ללנבوّה III, 4; S. 192, 8 f., wo nicht angegeben ist, welche Bedingungen erfüllt sein müssen.

nicht die Qualitäten eines Volljuden zuerkennen; sie bleiben Juden zweiter Klasse.

Eine wirkliche Auseinandersetzung hat er nur mit den Wissenschaften. Da er ihre Resultate, sofern sie irdisch-natürliche Dinge betreffen, für richtig erklärt, glaubt er ihren Ansprüchen genügt zu haben. Das jüdische Volk, besonders so lange es auf eigenem Boden lebte und das Heiligtum im vollen Glanze dastand, gehört nicht zu den irdischen Wesen; es liegt in Gottes Hand, und die Naturgesetze haben über dasselbe keine unumschränkte Gewalt; seine Gesetze sind göttlich, sie sind nur prophetisch zu erfassen, und der menschlichen Vernunft fehlt jeder Massstab zu ihrer Beurtheilung.

Es ist natürlich, dass diese Theorie bei den philosophischen Zeitgenossen keinen Anklang finden konnte. Es musste aus jüdischen Kreisen heraus der Versuch gewagt werden, den Streit zwischen Wissenschaft und Offenbarung auf andere Weise zu schlichten, als indem die hadernden Parteien auseinandergejagt wurden. Eine wirkliche Vereinigung mit der aristotelischen Philosophie war das Ziel, nach welchem gestrebt wurde, und man traute sich dabei der Führung muslimischer Philosophen an, die doch auch einen ähnlichen Weg gegangen waren.

Ob der folgende[1] jüdische Religionsphilosoph **Abraham ibn Daud**[2] das Werk seines Vorgängers thatsächlich gekannt hat, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Dafür spricht manche auffallende Uebereinstimmung, sowie dass er von sonstigen Leistungen Jehuda Halevis weiss; dagegen spricht seine Behauptung, dass in seine Gegend kein Werk gelangt

---

[1] Abraham ibn Esra hat seine Religionsphilosophie nicht in einem besondern Werke dargestellt. Sie aus einzelnen Aeusserungen zusammenzustellen, — dieser Aufgabe fühle ich mich noch nicht gewachsen. Es sei also hier lediglich auf Krochmal מורה נבוכי הזמן und Rosin, die Religionsphilosophie Abr. i. Esra's [in Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Jud. Jahrg. 1898—9 [XLII—XLIII] verwiesen. Letzterer behandelt in besonderen Abschnitten die Vorsehung (S. 71 f.), die Wunder (S. 110 f. Jhrg. XLII).

[2] Herausg. u. übersetzt von S. Weil, Frankf. a. M. 1852 ס' האמונה הרמה S. Jos. Gugenheimer, Die Religionsphilosophie des R. Abr. ben David . . Augsburg 1850. S. folg. Note.

wäre, dass die Glaubenslehren in wissenschaftlicher Weise behandelte, mit Ausnahme des Saadianischen, — Gabirol sei allgemein-philosophisch. Es könnte aber auch sein, dass er absichtlich vom Buche Chasari keine Notiz nimmt. Denn trotz der Uebereinstimmung in manchen Punkten widerspricht er seiner Haupttendenz. Da er das Werk nicht loben konnte, mit Rücksicht auf den Verfasser jedoch nicht tadeln wollte, war der einzige Ausweg, darüber ganz zu schweigen.[1]

Wenn auch nicht persönlich, sachlich bestreitet Abraham ibn Daud ganz entschieden die von Jehuda Halevi verfochtene Theorie.[2] Es giebt kein Gebiet, das der menschlichen Vernunft principiell verschlossen bliebe. So folgt er auch den Ergebnissen der Speculation, auch wenn sie über das in der Bibel Gelehrte weit hinausführen; nur begleitet er sie nicht bis ans Ende, sondern macht plötzlich halt, sobald er die von der Bibel gesteckten Grenzen erblickt . . .[3]

Was die Philosophen über die Entstehungsursachen aller irdischen Dinge sagen, wird von der Bibel nicht bestritten, und die erbrachten Beweise sind gültig. Die allen zugrundeliegende Materie wird von der obersten (geraden) Sphäre bewirkt; die identische Form aller einer Gattung angehörenden Individuen geht auf eine „Intelligenz" zurück.[4] In gewissem Sinne haben auch die Astrologen recht, wenn sie das ununterbrochene Entstehen hienieden auf fortwährend eintretende Constellationen zurückführen. Dies wurde auch von den Talmudweisen nicht bestritten.[5] Nur darf — wozu

---

[1] Vgl. darüber Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo (Göttingen 1879), andererseits Kaufmann Attribl. 241 f.über Abraham i. D. und Jehuda Halewi. — W. Bacher, Der arab. Titel des rlgphil. W.'s A. i. D.'s (Sein Verhältn. zu J. Hal.) ZDMG 1892 S. 541.

[2] Am deutlichsten zeigt sich der Unterschied zwischen diesen beiden Denkern in der Beurtheilung der Ceremonien resp. Opfer. Nach J. H. folgen diese „göttlichen Dinge" nach den ethischen und philosophischen Lehren (vgl. besonders III, 11). Abraham i. D. lässt sich aus der Bibel bezeugen, dass die Opfer niedriger als die anderen Vorschriften stehen וכל זה מעיד על חולשת מדרגת זה החלק מן התורה וכי מה שזולתו יותר ראוי ממנו לחוש עליו. Uebersetz. S. 131; Gen. 234 f.; S. 102.

[3] S. Guttmann S. 41 und 158. [4] Vgl. 59 f., 65 ff., vgl. Guttm. 159 ff. [5] 86, 87 Uebersetz. S. 110; 32 Uebers. 41.

auch ein tieferer Einblick in die Sache führt — nicht ausser Acht gelassen werden, dass die Bewegung nothwendigerweise auf einen Beweger zurückgeht: zuerst auf eine — unkörperliche, aber auf Körper wirkende — Seele des betreffenden Himmelskörpers, deren Bewegung wieder von einer zu ihr gehörigen unbewegten (ewigen) „Intelligenz" bewirkt wird. An der Spitze aller Ursachen steht Gott.[1] Seine Causalität heisst im Gegensatz zur unbewussten Natur: Wille, ist aber durchaus verschieden von dem gewöhnlich so benannten Vermögen, denn er beruht nicht auf einem ein Bedürfniss voraussetzenden Begehren.[2]

Im Gegensatz zu den Philosophen hält er es nicht für erwiesen,[3] dass die erste Intelligenz dadurch entstanden sei, dass sich Gott in sein Wesen versenkt hätte und dass dann aus dieser durch die Betrachtung ihrer eigenen Ursache die zweite Intelligenz und, indem sie sich selbst erkennt, die oberste Sphäre mit deren Seele entströmt und so fortschreitend durch den doppelten Denkprocess der betreffenden Intelligenzen die ganze Reihe der Intelligenzen[4] und Sphären ins Dasein getreten wäre. Jedoch will er nur die von den Philosophen angegebene Entstehungsweise bestreiten, im übrigen pflichtet er ihnen bei. — Da nun die ganze Reihe von Ursachen nur das von Gott seit Urbeginn an Gewusste verwirklicht, so muss er die Weltordnung als so wohlgefügt ansehen, dass für ein unmittelbares Eingreifen Gottes kein Raum frei bleibt. Er glaubt auch nicht,[5] dass — abgesehen von den „grossen Dingen, wie die Schöpfung von Himmel und Erde" — Gott selbst der Urheber der Ereignisse wäre; vielmehr geht Alles auf Mittelursachen zurück. Allein den Mittelursachen lässt er desto mehr Bewegungsfreiheit.[6] Denn, nachdem er Meta-

---

[1] Vgl. 48, 61—62, 68. Uebers. 61, 77—78, 85, an letzter Stelle findet er bei Anlehnung an Bibelstellen den Unterschied zwischen den separaten Intelligenzen und Gott darin, dass Er nothwendig, sie dagegen der Möglichkeit nach existiren. Vgl. Guttm. 121, 156.

[2] S. 55 f. Uebers. 70, Gm. 140, Kaufmann Attribl. 358.

[3] S. 67 Uebers. 84, vgl. Gm. 159 f.

[4] die letzte ist d. νοῦς ποιητικός.

[5] 86 Uebers. 109.

[6] s. dort f.

physik mit Astrologie verkoppelt und dann Intelligenz und Sphärengeister mit den in der Bibel erwähnten Engeln identificirt, hat er ein bequemes Mittel, um biblische Anschauungen und neuplatonisch-aristotelische Theorien gegenseitig modificiren und ergänzen zu lassen.

Eine irdische Vergeltung, wie sie die Bibel lehrt, findet bei ihm schon darum keinen Beifall, weil daraus der Schluss gezogen wurde, dass die Schrift die Unsterblichkeit der Seele nicht behaupte. So ist es erklärlich, dass er darüber auch nicht viel spricht, — und in einer Weise, die darauf schliessen lässt, dass er nicht glaubt, dass irdischer Lohn und irdische Strafe in demselben Umfange einträfen, wie sie verheissen wurden. Wie ein Arzt, so sagt er,[1] in erster Reihe die Schwererkrankten zu behandeln hat, so berücksichtigt die Schrift bei ihren Verheissungen am meisten die Masse. „Spräche sie zu ihnen so, wie es wenigen auserwählten Geistern gegenüber am Platze wäre, sie würden das Gesagte nicht begreifen. Es könnte sie nur verwirren. Für sie dient der einfache Wortsinn der Bibel. Es gilt hier der Satz: „Die Bibel spricht in der Sprache der Menschen".[2] Der letzte Satz heisst nach ihm: Die Bibel passt sich in ihrer Ausdrucksweise der Volksanschauung an und ist daher stellenweise nicht wörtlich zu fassen.[3]

Von einer leiblichen Auferstehung spricht er zwar auch an keiner Stelle seines Werkes,[4] doch durch die Unsterblich-

---

[1] S. 39 Uebers. 49 f. Gm. 108 f. wo auch auf Anklänge an J. Halevi verwiesen wird.

[2] דברה תורה כלשון בני אדם Eine talmudische Phrase, die ursprünglich eine andere Bedeutung hatte; aber doch schon lange vor Maimonides, bei dem sie sehr häufig vorkommt, in ähnlichem Sinne wie an unsrer Stelle angewandt wurde. S. Schmiedl S. 245 f.

[3] S. 2 Uebers. S. 2, 51 Uebers. 65.

[4] S. Guttmann S. 111, womit freilich nicht gesagt ist, dass er an eine Auferstehung nicht glaubte. Er könnte sie in die messianische Zeit verlegen, wie auch Saadia die Zeit der Vergeltung von der der „Hülfe" trennt. Auch Josef ibn Zaddik (1145? Ueber ihn vgl. Doktor in Beiträgen für d. Gesch. d. Philosophie, Bd. I) ספר עולם קטן (herausgeg. von A. Jellinek, Leipzig 1854) sagt, das Jenseits ist ausser Raum und Zeit, die Vergeltung ist unendlich (S. 69 f.) und rein geistig. Wenn der Handwerker fehlt,

keit der Seele ist ein Jenseits gewährleistet und so giebt es Gelegenheit zur Vergeltung.

Er nimmt aber auch eine Vorsehung an, die sich auf einzelne Personen erstrecken soll. Im Zusammenhange behandelt er diesen Gegenstand noch nicht. Er deutet vielmehr das nur an, was Maimonides weiter ausgeführt hat. Jedenfalls denkt er sich das Walten der Providenz derart, dass sie keine Störung in der Naturordnung zur Voraussetzung hat. Dem nach Vorzügen Strebenden,[1] der seine thierischen Triebe bezwingt und sie auch nur ein wenig beherrscht, wächst die Sehnsucht danach (an seiner Versittlichung fortzufahren), und dies bringt ihn zu grösserer Selbstbeherrschung, aus der noch eine gesteigerte Sehnsucht danach entspringt, bis er sich die Vorzüge ganz zu eigen gemacht hat. Beharrt er nun dabei, so wird ihm die Hülfe und der Schutz von Seiten Gottes und der Engel, deren Amt die Beschützung der Menschen ist, nicht fehlen . . . Wie die Weisen sagen:[2] „Wer geläutert sein will, dem wird dazu

---

muss er bestraft werden, nicht aber sein Werkzeug המעניש להנגר . . הוא להעניש עושה כהגון אבל המעניש את המעצר הוא משוגע מכל בני אדם. ואם יאמר שצריך הנגר וכליו בידו נאמר לו ומה הרצון בהעניש המעצר ואין דבר מרגיש (לא ב)טוב ולא ברע כן המשל בנוף. Hält man dem aber entgegen, dass damit ja eine Fundamentallehre der Bibel geleugnet werde, so ist zu erwidern, dass sie vielmehr bestätigt, klarer und richtiger erwiesen wird, als dies von anderen geschieht. ואם יאמרו שאני מכחיש תחיית המתים לנמרי ומכחיש עיקר גדול מן התורה נאמר להם אבל אני מקיים זה יותר ממה שאתם מקיימים אותה ויותר אמת ויותר מבואר S. 73. Nach diesen entschiedenen Worten muss man annehmen, dass er an eine Auferstehung nicht glaubt, doch setzt er bald fort (S. 75) אבל סברתי בתחיית המתים לפי שהיתה עזרת הבורא ית' גדולה וחזקה על האומה הזאת שהיא אומתנו . . . לפי שיש לנו על סברת התורה שלוש מדרגות העולם הזה וימות המשיח והעולם הבא בימות המשיח יעמדו האבות והנביאים . . . ואינם אוכלים ושותים אבל יהיו כמו שהיה משה ע"ה בהר הזמן ההוא בלא אכילה אבל האור ההוא הי' חיים לנפשו כן יהיה בזמן המשיח . . והנה מצאנו משה ר' שהיה במעלת המלאכים התאוה לראות הארץ והכנסו לתוכה לא היתה לאכילה ולא לשתיה ולא להנאה אחרת בלתן שנאמר :אעברה נא וארא את הארץ וכזה יהיו אבותינו בעת תחיית המתים והראיה על זה שיוסף הצדיק הזדקק בעצמותיו שנאמר . . . פקוד יפקוד אל' אתכם ועוד אמר קברו אותי אל אבותי Gegessen und getrunken wird zwar danach zur Zeit des Messias nicht, wie auch Moses auf dem Berge keiner Nahrung bedurfte; aber ein Leben, bei dem „das Land" eine solch wichtige Rolle spielt, ist kein rein Geistiges. Es geht auch schon aus der Unterscheidung der messianischen Epoche von dem Jenseits hervor.

[1] 97, f. Uebers. S. 125 Gm. 212 f. [2] Sabbath 104 a s. dort.

verholfen"; denn das göttliche Wesen waltet fürsorglich über dem, der sich ihm anvertraut; wie im andern Falle dementsprechend derjenige, der sich von ihm entfernt, seinem selbstbewirkten Unheil preisgegeben wird. „Wer sich verunreinigen will, dem steht es frei!" heisst es.[1] Wer sich Gott anvertraut, über dem waltet die Fürsorge. Denn die erhabenen Wesen (Intelligenzen) lassen ihre Fürsorge allen Dingen dieser Welt, besonders aber der Menschheit, angedeihen; in dem Masse, wie sich jemand Gott anvertraut und sich in die Sphäre der erhabenen Wesen zu treten bestrebt, wird ihm nothwendigerweise auch eine specielle Vorsehung zu theil." An einer andern Stelle praecisirt er den Einfluss dieser Wesen (Engel) mit den Worten: „sie schützen vor zufälligen Uebeln und machen es dem Menschen leicht, Schweres zu ertragen." Von den Bibelstellen, mit denen er diese Ansicht belegt, sei nur Daniel 6/23 erwähnt. — Ganz naturgemäss in seinem Sinne ist die Vorsehung, die sich über Völker erstreckt. „Es scheint, dass der Sphärengeist eines über eine Nation gesetzten Sternes, der sie nach den von den Astrologen berechneten Grundsätzen führt, auch in der Sprache der Bibel „Führer" heisst (vergl. Daniel 10/13). Es schadet nichts, wenn alle Wissenschaften mit der Bibel übereinstimmen."[2]

Eine Störung kann nach ihm die Weltordnung schon darum nicht so leicht erfahren, weil er die Naturnothwendigkeit nicht steng genug fasst und die Theile des Weltgebäudes nicht so fest aneinandergefügt ansieht, wie man dies auf Grund seiner Voraussetzungen annehmen würde.

Wie er unter den menschlichen Handlungen auch absolut mögliche findet, die Gott trotz seines Vorher-

---

[1] Sie meinen, Gott hätte sich von ihnen entfernt, während sie es sind, die Gott verliessen; wie den Seefahrern die Berge sich zu bewegen scheinen, während sie sich fortbewegen. 51, Übers. 66. — Bis zu einer gewissen Grenze hängt freilich der Charakter der Menschen von seiner körperl. Beschaffenheit ab. S. 95 unten, Übers. 122.

[2] 68 ואין לחוש אם יסכימו כל החכמות עם התורה Die Übersetz. S. 86 oben ist wie an den meisten Stellen unrichtig. S. dort weiter über שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם. Zu der dort erwähnten Erscheinung von Engeln in körperl. Formen ist S. 89 Mitte zu vgl. (S. auch S. 85, 86) Vgl. 85 unten ff.

wissens alles Zukünftigen nur als solche vorher sieht, nicht aber (die eine von ihnen) als bereits geschehene, — denn zu welcher sich der Mensch entschliessen wird, weiss auch Gott erst nach erfolgter Entscheidung[1], — so scheint er auch andere Ereignisse als möglich zu betrachten. „Der Engel bewirkt die Sache und bestimmt das Ereigniss im Ganzen oder zum Theil im Auftrage Gottes."[2] Die den göttlichen Willen ausführenden Organe haben demnach keine streng gebundene Marschroute. „Obgleich das Wesen, das auf die Dinge der Welt entscheidend und bestimmend einwirkt, am Ende immer nur den Willen und Befehl Gottes ausführt, so giebt es doch auch übereinanderstehende Mächte (und der Auftrag der höheren ist bindend für die ihm untergebenen) . . . ein Engel hat das Recht, eine endgültige Entscheidung zu fällen". Vgl. Genesis 19/21. —[3]

Darauf beruht auch die Möglichkeit der Wunder. Die Menschen nämlich, die alles oder das meiste Materielle von sich abstreifen, stehen in Verbindung mit den „aller Körperlichkeit baren erhabenen Wesen".[4] Sie sind „wie die Engel, von denen sie sich nur insofern unterscheiden, als ihre Seelen nun zu einem Körper gehören, was bei den Engeln nicht der Fall ist; ferner, dass sie die Empfänger, während jene die Geber der Vollkommenheit sind".[5] Diejenigen, die dazu berufen sind, andere zu unterweisen, „die zwischen Gott und den Menschen vermitteln, deren Rang erhöht Gott dermassen, dass sie über eine ähnliche Macht verfügen, wie die erhabenen Wesen, die ihnen die Offenbarungen eingeben. Sie vermögen die Dinge in ihrem ganzen Sein umzugestalten, ihre normale Natur zu ändern, einem Volke zum Siege zu verhelfen, andere zu stürzen, Ungläubige zu töten, verstorbene Gläubige zu erwecken. Dies ist historisch überliefert — und

---

[1] S. 96 f. Uebers. 123 Gm. 205 f.

[2] . . . המלאך . . פועל הדבר והמכריח המעשה כלו או קצתו במצות הבורא אליו בזה S. 84 oben Übers. S. 106.

[3] . . אותם אשר נפשם נוזרת ומכרחת לנמצאות העולם הנה הוא אעפ שתפעל כל מה שתפעל ברצון האל ומצותו, הנה יש צווי יותר עליון מצווי, וכמו שאפשר למלאך שיחליט המאמר בזה העולם . . S. 92 unten, die Uebersetz. 117 unten f. ist ganz falsch. [4] S. 92 etwa um d. Mitte. [5] 84 unten f. Übers. 107.

wird von der Speculation weder bestritten noch bezweifelt; es wird vielmehr bestätigt.“ [1] „Wie der Engel die endgültige Entscheidung treffen kann, so vermag dies auch der erhabene Prophet . . . Mit Rücksicht auf diese sagt die Schrift: „Du hast ihn (den Menschen) nur um ein Geringes den göttlichen Wesen hintangesetzt“ (Ps. 8/6) und sie befindet sich dabei in Uebereinstimmung mit der Philosophie.[2] Aristoteles sagt nämlich wörtlich: „In gewissem Sinne sind wir die thätige Intelligenz.“ [3]

Der Prophet besitzt also die Macht eines höheren Wesens. Die tieferstehenden Mächte haben ihm Gehorsam zu leisten, auch wenn sie eben im Begriffe sind, die eigenen Verfügungen zur Ausführung gelangen zu lassen. Es entsteht plötzlich eine andere Wirkung als die, welche die — nur ihrer eigenen Gesetzmässigkeit folgende — Sphäre, z. B., hervorgebracht hätte. So ungefähr denkt sich Abraham ibn Daud das Entstehen der Wunder.

Warum ich sage: „Der Befehl des Engels muss in dieser Welt unbedingt in Thaten umgesetzt werden“?[4] Die Schrift bezeugt dies so. Es heisst: „Bei Gott, vor dem ich stand! Es wird in diesen Jahren kein Thau und kein Regen fallen“. (Reg. I. 17/1.) Ferner „Sonne, halte an in Gibeon!“ (Jos. 10/12). Heisst es nun weiter: „Weder vorher noch seither kam es vor, dass יהוה eines Mannes Worte erhört hätte“ (ibid. v. 14), so kann damit nicht ein Gebet gemeint sein. Gebete

---

[1] 73 Uebers. 91. Die Quelle Abr. i. Dauds ist ibn Sina, s. Guttmann 175 f. Noten, Schahrastani (übers. Haarbrücker) II S. 331. „Die Eigenthümlichkeiten der Wunderthaten u. Wunderzeichen . . 1 besteht in der Kraft der Seele u. ihrer Substanz, auf die Materie der Welt durch Aufhörenmachen einer Form u. Hervorbringen einer Form einzuwirken . . Zuweilen schreitet eine menschl. Seele in der Erhabenheit bis zu einem Punkte fort, wo sie jenen Seelen gleich wird, so dass sie also wirkt, wie sie wirken, u. Macht über das ausübt, worüber sie.“

[2] S. 92.

[3] וכבר מצאנו ארסטו שיאמר בזה הלשון הנה אנחנו באופן מה השכל הפועל S. 93 oben. Aristoteles konnte dies freilich kaum gesagt haben.

[4] 88 unten f. Uebers. 112 unten f. שהמלאך אי אפשר מבלתי שתתקיים מצותו . . בפעולות העולם; wie der Zusammenhang erweist, gilt dasselbe auch von einem den Engel vertretenden Propheten.

wurden sowohl vor als nach jener Zeit erhört! Ferner drückte er (Josua) sich überhaupt nicht in einer Bitte, sondern in der Befehlsform aus. Der Sinn des Verses kann aber unmöglich der sein, dass das göttliche Wesen sich dem Befehle eines Menschen unterworfen hätte, denn dies wäre eine Lästerung; vielmehr werden hier die Himmelskörper יהוה genannt und der Vers besagt: Diese Körper gehorchten weder vorher noch nachher einem menschlichen Befehle.

Das Wunderthun der Propheten beruht also darauf, dass die Machtbefugnisse einer Intelligenz auf einen Menschen, der sich zu ihr erhebt, übertragen werden. Wie es unter ihnen in Bezug auf die Art, wie ihnen Offenbarungen zu theil werden, Rangunterschiede giebt,[1] so unterscheiden sie sich auch mit Rücksicht auf ihre Fähigkeit, Wunder zu thun.[2] „Elisa vermochte dies in geringerem Grade als Elija. Er glaubte bei seinem Gebete, dass zur Auferweckung des Knaben das Auflegen des Stabes auf ihn genügen würde. Der Bote theilte ihm dann aber mit: Der Knabe ist nicht erwacht. So musste er sich selbst hinbegeben, dort im Hause einmal auf- und abgehen und noch Verschiedenes verrichten. Nicht wie Elija, der (in einem ähnlichen Falle) nur einen Satz (I. Reg. 17/21) zu sprechen hatte.

Dieser Unterschied beruht darauf, dass Elisa nur zwei Drittel der Fähigkeit Elijas besass. Es war dies gemäss seinem Wunsche, wie es heisst: Ich möge zwei Theile deines Geistes besitzen (Reg. II, 2/9). Es giebt freilich Dumme, die da meinen, er hätte sich von Elija doppelt soviel Geist erbeten, als dieser besass. Wie kann aber jemand das verschenken, worüber er nicht verfügt?“[3]

Die Frage nach den Bedingungen, die zur Prophetie führen, beantwortet er kurz[4] ganz im Sinne Jehuda

---

[1] Diese Unterschiede S. 70 Uebers. 88 Guttm. 170 f.

[2] 73 gegen Mitte; Uebers. 92.

[3] Dass פי שנים $^2/_3$ bedeutet, beweist er auch aus dem Satze Deutr. 21, 17. Vgl. J. Esra zur Stelle.

[4] 74 Uebers. 92 f. Gm. 176 ff. Es sei hier erwähnt, dass A. i. Daud den Satz ראוי היה שתשרה עליו שכינה כמשה אלא שאין השעה ראויה לכך auf Hillel bezieht, wie es auch Sanhedr. 11 a heisst; während J. Halevi

Halevis, zum Theil fast in wörtlicher Uebereinstimmung mit demselben. Eine individuelle Veranlagung und entsprechende Erziehung vorausgesetzt, ist doch nur das Heilige Land und auch dies nur zu einer gewissen Zeit fähig, Propheten hervorzubringen, aber auch nur aus dem Volke Israel. Wenn einmal ein Angehöriger einer fremden Nation einer Offenbarung gewürdigt wurde, so ist dies eine ähnliche Ausnahme, wie wenn Gott zum Fische oder zur Schlange spricht;[1] es geschieht aber nur zu Gunsten Israels oder Einzelner aus diesem Volke. Von seinem rationalistischem Standpunkte aus kann er freilich diese Ausnahmestellung eines Volkes nicht begründen. „Es herrscht darüber bei unsrem Volke allgemeine Uebereinstimmung![2] Die Weisen sagen: Moses bat darum, dass die Herrlichkeit Gottes auf den anderen Völkern nicht ruhen möge — und es wurde ihm gewährt . . ." So seine Erklärung.

Rein theoretisch betrachtet, muss ihm das von einer Person vollbrachte Wunder als Zeichen ihrer Prophetenwürde gelten. Das Problem gewinnt aber auch eine praktische Bedeutung, da man jedem, dem Wunder nacherzählt werden, in religiösen Dingen Gehorsam schuldet.[3] Nicht ohne polemische Tendenz stellt er nun Bestimmungen auf, die bei der Prüfung des Propheten berücksichtigt werden müssen.[4]

Ueber jeden Zweifel erhaben ist die Thatsache, dass ein Wunder geschehen ist, wenn der Prophet in Gegenwart aller interessirten Kreise sich auf die von ihm vollbrachten Thaten beruft und kein Widerspruch laut wird.[5] „Es ist ein consensus omnium bei dem Volke Israel, dass er in Gegenwart des Volkes sich auf vor aller Oeffentlichkeit geschehene

---

III, 65 ihn R. Akiba nachsagen lässt, wofür sich keine Quelle findet (S. Cassel S. 289 N. 2 u. Slucki in seiner Ausgabe des Kusari S. 89).

1 Gemeint sind natürlich die Stellen Jona Cap. II u. Genes. Cap. III.

2 S. 74 اجماع الامّة — אומתנו הסכמה על זה

3 S. 93 Uebers. S. 118. Er ist Stellvertreter Gottes auf Erden ממלא מקום האל בארץ.

4 Vgl. Schreiner: Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden u. Muhammedanern Z. D. M. G. XLII S. 628 ff.

5 80 f. Die Uebersetzung 101 f. ist unrichtig; zu vgl. ist Schreiner 632. , , הנה העדר ist zu lesen, העידו ist wahrsch. zu streichen.

Wunder berufe. „Vor dem Volke“ soll heissen, dass er der Menge ins Gesicht sage: „Ich habe Euch doch dieses und jenes den Naturlauf durchbrechende Ereigniss verursacht“, wie Moses dies zu Israel gesagt (Deutr. 4/32). Hätte er unwahr gesprochen, so hätte das Volk dem, was er ihnen ins Gesicht gesagt, entgegengehalten: „Ja, wir zogen aus Egypten durch eigene Kraft und Macht; wir hörten keine Rede aus dem Himmel; du spaltetest uns nicht das Meer; du liessest den Feind nicht ertrinken; du gabst uns keine neuerschaffene Speise zur Nahrung.“ Es gab aber keinen, der ihm widersprochen hätte, als er das Erwähnte vorbrachte.

Spricht aber ein Prophet vor dem Volke von den Wundern, die ein anderer verrichtet hat, oder von nicht in aller Oeffentlichkeit geschehenen Wundern, so könnte (seine Prophetie) eventuell in Zweifel gezogen werden. Hinge, z. B., die „Lehre“ von Ereignissen ab,[1] wie die Wiederbelebung der Söhne der Frauen aus Zarepta und Sunem und wie das Herabstürzen des himmlischen Feuers auf die Boten des Achajah, so könnte ein gegen sie erhobener Einwand schwer widerlegt werden. Der Gegner könnte sagen, der Verfasser des Buches hat sich bei seinen Aufzeichnungen auf die Aussage eines Einzelnen verlassen; dieser aber hat vielleicht nicht wahrheitsgemäss berichtet. Beruft man sich aber von Angesicht zu Angesicht auf in Oeffentlichkeit geschehene Wunder, so ist damit der Wahrheitsbeweis erbracht. — Daran ist gar nicht zu denken, dass der ganze Inhalt des Buches (scil. auch die Behauptung, dass das ganze Volk die Geschichtlichkeit der Wunder bezeugen könnte) auf freier Erfindung[2] beruhte. Es ist vielmehr ein Buch, das eine Masse von wahrhaftigen Leuten nach ähnlichen überliefert haben. Ohne Zweifel hatte die Anrede stattgefunden und zwar öffentlich. — Der Prophet berief das Volk zum Zeugen dafür, dass an einem Tage über 1 000000 Propheten aus ihrer Mitte erstanden, die Gottes Worte hörten. Vergl. Deutr. 4.

Spricht er aber vor ihnen von den Wundern, die ein

---

[1] בְּמַכְבֵּרִי מַכְבֵּרִי = במה שירוץ מרוצת.

[2] Für ברית הספר Z. 2 von unten ist בדית zu lesen.

anderer verrichtet hat, und man widerspricht ihm nicht, so bezeugt er eben die Prophetie des anderen. Man schwieg, weil man von der Unanfechtbarkeit des anderen überzeugt war. Widerspricht man aber ihm selbst, leugnet man, was er berichtet, oder man erinnert nur an Wunder, die nicht öffentlich verrichtet wurden, beruft man sich nicht auf sie von Angesicht zu Angesicht, so dass sie nicht mehr bestritten werden können, — so ist die Sache nach dem consensus omnium äusserst zweifelhaft . . .

Keiner aus unserem Volke hat bestritten, dass Moses von Gott gesandt war. Es geschah dies weder in seiner Gegenwart noch in seiner Abwesenheit . . . Man murrte wohl wiederholt gegen ihn, man war unzufrieden, weil der Aufenthalt in der Wüste lange dauerte, weil sie dort ein mühseliges Dasein führten; Korach und seine Gemeinde empörten sich gegen ihn, weil sie der Meinung waren, ganz ohne Falsch müsse auch der Prophet nicht sein,[1] sondern manchmal überbringe er die Botschaft Gottes, ein anderes Mal wieder füge er Dinge (aus dem Eigenen) hinzu und gebe Weisungen zu Gunsten Einzelner. Sie glaubten, er wollte sich Ahron gefällig zeigen, als er ihm die hohe Würde übertrug. (Vergl. Num. 17/3, ferner Exod. 17/8.) Obgleich sie nun ihm gegenüber von allen seinen Weisungen nur eine anfochten, unterstützte ihn Gott doch durch das grosse Wunder, dass sich unter einem Theile (seiner Gegner) die Erde spaltete und Feuer vom Himmel stürzte.

Ausser ihm gab es bisher keinen Propheten, den das Volk nicht der Lüge bezichtigt hätte, keinen Propheten, der sich in Gegenwart seines Volkes auf öffentlich vollbrachte Wunder berufen hätte . . ."

Gleich seinen Vorgängern stellt auch er dem Wunder den Zauber gegenüber.[2] „Die erhabene Person, die eine Stufe erreicht, auf welcher sie über die Dinge bestimmen kann, deren Substanz wirklich ihrem Wesen nach zu verändern vermag, — und nicht, dass es dem Zuschauer nur so vorkäme! —

---

[1] S. dazu Schreiner 633 Note 1.

[2] 93 Uebers. 118 שהכשוף דמיון והפלאים ענין קיים.

diese Person ist einem Engel gleich. Das ist nämlich der Unterschied zwischen Zauber und Wunder: Zauber ist ein Schein, während Wunder etwas Reales ist. Daher kam es, dass, als die egyptischen Zauberer die Wunder des Propheten nachahmen wollten,[1] diesem die Macht verliehen wurde, etwas Reales zu erweisen. Es ist dies im Schriftverse ausgedrückt, in dem es heisst: „Ein jeder warf seinen Stab hin; diese Stäbe wurden zu Schlangen, aber der Stab Ahrons verschlang die ihrigen." (Ex. 4/12.) Indem nun ihre Stäbe total verschwanden, wurde ihnen gezeigt, dass sein Werk kein Schein war, sondern dass er jedes Mal die Form wirklich verändert hat." Diese Ansicht ist bei Abraham ibn Daud wohl begründet und es dürfte daher überraschen, dass er trotzdem einem der Zauberei verwandten Aberglauben Bedeutung beilegt. Die schädliche Wirkung des „bösen Auges" ist ihm so gewiss, dass er an ihr die Möglichkeit der Wunder demonstrirt.[2] „Es kann nicht befremden, dass die im höchsten Grade vornehmen Seelen die Dinge verändern können, da doch ihre Antipoden, die niedrigsten Seelen, Ähnliches vermögen, indem sie zufolge ihrer besonderen Beschaffenheit eine Kraft ausströmen, welche zu den Körpern gelangt und sie verwandelt, wie dies die „Bösäugigen" machen".

Die zuletzt angeführten Sätze sind charakteristisch für das Prinzip Abraham ibn Dauds und der Schule, der er folgt: die Glaubenssätze müssen ins aristotelische resp. pseudoaristotelische System hineinpassen. Platzt auch der philosophische Mantel, so ist der Schaden nicht allzugross; er kann, mit anderen „Wissenschaften", wie Hexerei und Astrologie, ausgeflickt, bei Repräsentationen noch immer gute Dienste leisten. —

Ein rechter Philosoph war also Abraham ibn Daud noch nicht. In demselben Masse, in dem er von der Wahrheit der Bibel überzeugt ist, ist er auch von Ehrfurcht gegen die Wissenschaften erfüllt. Es gewährt ihm daher eine besondere

---

[1] לחקות פלאי הנביא = حكى.

[2] Ibid. ואיננו זר שהנפשות אשר הם בקצה העליון מהחשיבות ישנו הנמצאות כי כבר נמצא שגם נפשות אשר הם בקצה השפל מן הפחיתות ישנו אותם ויהיה נמשך מהתכונה אשר בנפשם כח יבוא אל הגשמים וישנה אותם כמו שנמצא בעל העין הרע שיעשה זאת

Befriedigung, wenn das, was man „wissenschaftlich“ nennt, einzelne Bibelsätze streift. Wenn er dann sieht, wie die „beiden Herren, deren einer gross, der andre nicht klein ist“[1] sich treffen, hält er sie schon für eng befreundet, und er fühlt sich gar nicht bemüssigt, weiter danach zu fragen, ob sie einander wirklich so gut gesinnt sind, wie aus dem Gleichklang ihrer Worte zu schliessen wäre.

Auf diese mehr platonische Zuneigung folgte bald die innige, blinde und aufopfernde Liebe zur Wissenschaft: **Maimonides'** „Führer der Irrenden“.[2]

Die von ihm anerkannte Philosophie galt ihm als die höchste Erkenntniss, also musste ihm die Bibel — gleichfalls höchste Erkenntniss — nicht nur verträglich, sondern identisch mit den aristotelischen Lehren scheinen. Aeusserlich mögen sie ganz verschieden sein, decken können sie sich doch: denn die Offenbarungen sind quasi die geheimschriftlichen Vorveröffentlichungen aristotelischer Werke. Zu den von der Schrift auch innerlich verschiedenen Lehren kann nur ein Fehler in den Schlüssen der Philosophen geführt haben! — Daher die Differenzen, die also auch ausgeglichen werden können.

Der Kernpunkt des Streitobjects ist der Begriff des „Möglichen“.

Im Princip steht Maimonides auf Seiten der voraussetzungslosen Forscher,[3] welche die Vernunft über Nothwendigkeit, Möglichkeit und Unmöglichkeit eines Dinges entscheiden lassen, im Gegensatz zu den Mutakallimûn, die infolge dogmatischer Rücksichten bei den betreffenden Entscheidungen auch der „Einbildungskraft“, dem Vorstellungsvermögen, das Wort geben.

Mit der Anerkennung des rein philosophischen Grundsatzes, acceptirt er aber noch nicht alle mit dem Hinweis

---

[1] S. 82 Uebers. 104.

[2] Ca. 1190 אלחאירין דלאלה; „Führer der Unschlüssigen“ wäre wohl richtiger (S. Kaufmann A. L. 263 A. 1), doch allgemein bekannt u. folglich anerkannt ist der von uns gebrauchte Titel. Herausgegeben u. (franz.) übersetzt hat das Werk S. Munk (Le Guide des égarés, Paris 1856, 61, 66).

[3] Vgl. I Cap. 71, C. 73 VII, X Anmerk. III C. 15.

auf dieses Axiom gefällten Urtheile; denn die Philosophen geben mehr und etwas anderes für vernunftgemäss nothwendig aus, als was überhaupt logisch erweisbar ist. Sie erweitern den Vernunftgebrauch über sein ihm zustehendes Gebiet hinaus. So behaupten sie die Anfangslosigkeit der Welt. Physik und Metaphysik verbinden sich bei ihnen, um diese Theorie zu erhärten und die einer Schöpfung zu widerlegen, — und sie beachten gar nicht, dass sie ein menschlich überhaupt nicht lösbares Thema behandeln, dass die Praemissen einander widersprechen, dass sich die Schlüsse im Cirkel bewegen.[1]

Aus der Naturcausalität in der einmal vorhandenen Welt kann wohl auf das gesetzmässige Verlaufen aller Ereignisse in ihr geschlossen werden,[2] — aber nicht mehr! Nicht, dass die Welt selbst ein Product der Naturnothwendigkeit, mithin nicht erschaffen, nicht in der Zeit entstanden, also anfangslos wäre. — So ist es auch unrichtig, aus dem unveränderlichen Wesen, dem Willen und der Weisheit Gottes auf das anfangslose, unveränderte Dasein der Welt und ihrer Gesetze zu schliessen.[3] Ein solcher Schluss setzt stillschweigend eine Analogie zwischen den menschlichen und göttlichen Attributen voraus, während die Philosophie laut verkündet, dass diese beiden ausser den ähnlichen Namen nichts miteinander gemein haben, dass Gott auch eigentlich mehr durch Negationen als Positionen bezeichnet wird und thatsächlich unerkennbar ist. Bei genauer Beobachtung der aristotelischen Worte wird es dem Forscher auch nicht entgehen, dass er die Anfangslosigkeit der Welt nicht für erwiesen hält, sondern dass er diese Theorie zur Erklärung der Phänomene als geeigneter betrachtet, als die Lehre von einer Schöpfung.[4]

Die Einwände, die man gegen Aristoteles' Darlegungen vorbringen kann, sind aber so bedeutend, durch den Aufschwung der astronomischen Wissenschaft hat das auf seiner Theorie

---

[1] Vgl. II C. 13, 14, 15, 16 u. Einl. zu II.

[2] II Cap. 17 zu vgl. mit II, 27 III, 15 S. 56 a b Uebers. 199 f.

[3] II. 18 vgl. III, 20.

[4] II. Einleit. 5, a (Uebers. 28) בל הי אלאחרי ולאולי ענדה, II Cap. 15, II Cap. 19 S. 42 a unten f. (Uebers. 155 f.).

basirende System solche Risse erhalten, dass zu dieser Zeit der Lehre von einer zeitlichen Schöpfung der Welt den Vorzug einzuräumen zweckmässiger wäre. Logisch, stringent die Schöpfung beweisen zu wollen, ist freilich auch ein verfehltes Beginnen![1]

Da nun die reine Speculation über diese Frage zu keinem sichern Resultat führen kann, so kann auch das Gebiet des Möglichen nicht genau umschrieben werden. Wer die Welt für anfangslos hält, sagt mit anderen Worten: die Naturgesetze sind so unverbrüchlich wie die Vernunftgesetze. Gott kann danach auch nicht den Flügel einer Mücke verlängern und heisst doch nicht „machtlos"; wie doch auch die anderen Denker Gott darum nicht für schwach halten, weil Er nach ihnen den Satz des Widerspruchs nicht aufheben kann.[2] Hält man aber die Welt für zeitlich entstanden, für ein Werk des göttlichen Willens, — dann sind Wunder möglich. Alle Einwände, die man gegen sie erhebt, werden beim Hinweis auf die Schöpfung gegenstandslos.

Die Entscheidung in dieser Frage, der das menschliche Erkenntnissvermögen nicht gewachsen ist, legt Maimonides in eine höhere Hand: die Bibel, die Offenbarung soll entscheiden.[3]

Es ist zu beachten, dass Maimonides noch auf philosophischem Boden steht, wenn er den Propheten um Auskunft bittet. Einerseits ist die Offenbarung an sich völlig unabhängig von der Lösung der Frage, ob die Welt erschaffen oder anfangslos sei; man kann hypothetisch eine Schöpfung leugnen, — die Möglichkeit und Wirklichkeit der Prophetie bleibt doch unangefochten.[4] Andererseits haben nach maimonidischem Grundsatz prophetische Angaben, die ein

---

[1] S. II Cap. 19 ff. vgl. III Cap. 19 S. 40, b (Uebers. 144 f.), III, 13 23, a (86).

[2] II Cap. 13, S. 28, a, 29, a (111 ff.), II Cap. 19 Anf., II, 22 S. 496 (178), III Cap. 15 u. sonst.

[3] S. II, 24 Ende פלנקף ענד אלמקדרה ונסלם אלאמר פי מא לא ידרך בקיאס למן אתאה אלפיץ אלאלאהי אלעטים . . , S. II C. 22 Ende, II, 23 S. 51, a (182) u. sonst, s. auch קובץ תשובות הרמב'ם ed. Leipzig 1859, Th. II S. 24.

[4] I Cap. 71 S. 96, b (348 f.), II, 16 gegen Ende vgl. III, 21 Ende.

allen Menschen gleicherweise zugängliches Gebiet betreffen, keinen höheren Werth, als die von anderen Personen stammenden,[1] so dass das eigentliche Amt der Propheten eben darin besteht, in solchen Sachen zu entscheiden, für die sich die Vernunft nicht competent erklärt.

Wenn aber Maimonides von der Bibel Aufklärung verlangt, so darf er sich nicht ohne weiteres damit begnügen, was sie mit ihren ersten Worten sagt. Er setzt sich über den Wortsinn der Schrift so oft und leicht hinweg, dass es von ihm durchaus inconsequent wäre, gerade den ersten Satz für unumdeutbar zu erklären. Er darf dies schon darum nicht thun, weil er eben die Verse des Schöpfungsberichtes für Geheimfächer ansieht, die der Menge gefährliche Wahrheiten enthalten.[2]

So erklärt er auch:[3] „Wisse, wir gehen dem Lehrsatze von der Anfangslosigkeit der Welt nicht darum aus dem Wege, weil sich in der Bibel Verse finden, die die Schöpfung lehren. Die auf eine Schöpfung hinweisenden Sätze sind ja nicht zahlreicher, als jene, die darauf deuten lassen, dass Gott körperlich sei . . . Wie wir diese deuten konnten, so und möglicherweise noch leichter könnten wir auch jene erklären und die Anfangslosigkeit der Welt bestätigen lassen." Er thut dies aber aus zwei Gründen nicht. Erstens liegt hierzu, wie erwähnt, vom philosophischen Standpunkte aus keine Veranlassung vor, „die Anfangslosigkeit der Welt ist

---

[1] וכל מא יעלם בברהאן פחכם אלנבי פיה וחכם כל מן עלמה סוא לא תפאצל II, 33 S. 75, a (269). Verwandt damit ist die muham. Tradition bei Muslim: „Ich bin ein Mensch; befehle ich etwas, was auf Eure Religion Bezug hat, so befolget es; befehle ich aber etwas aus eigener Meinung, so bin ich eben nichts anderes als ein Mensch". Kitâb al faḍâil nr. 31. S. Goldziher, Ẓahiriten S. 82 f., wo auch auf spätere muhammedanische Theologen verwiesen wird, die sich an diesen Grundsatz hielten. So sagt Maim. im Commentar zur Mischna Sanhedr. VI, 2, auf die Aussage eines Propheten hin könne keine Strafe vollzogen werden, wenn die Schrift zwei Zeugen verlangt.

[2] מעשה בראשית הו אלעלם אלטביעי = „Physik". S. Einleitung II C. 29 S. 65, S (227), II C. 30, III Einl. S. auch III C. 29 S. 66, a (238). Vgl. M. Joel, Die Religionsphil. d. Mose b. Maim. S. 65 f. (in seinen Beiträgen für Gesch. d. Philosophie, Band I. Breslau 1876).

[3] II C. 25 Anf.

nicht erwiesen; und es ist unnöthig, Bibelsätze abzuweisen und zu deuten wegen Theorien, die (nicht bewiesen, sondern) einer andern gleichfalls berücksichtigungswerten Anschauung gegenüber nur vorgezogen wurden.“ Zweitens ist die Annahme der aristotelischen Lehre von der Anfangslosigkeit, nach der es nur Nothwendigkeit giebt, sodass die Natur absolut keine Veränderung erfahren und nicht vom gewöhnlichen Lauf abweichen kann, gleichbedeutend mit dem völligen Bruch mit der Bibel, der unbedingten Leugnung aller Wunder und der Aufhebung alles dessen, was die Schrift (in ihren Verheissungen) erhoffen und befürchten lässt“. —

Von seinem religiösen Standpunkt aus könnte er sich wohl mit der platonischen[1] Kosmologie befreunden; „denn sie erschüttert nicht das Fundament der Bibel; es folgt aus ihr nicht die Leugnung der Wunder, sie bleiben vielmehr nach ihr möglich . . .“ Zu ihrer Annahme hat er aber keinen zwingenden philosophischen Grund.

„Solange diese Ansicht nicht klar erwiesen ist, neigen wir nicht zu ihr und kümmern uns auch gar nicht um die andere, sondern wir nehmen die Bibelsätze ihrem einfachen Wortsinne nach und sagen: die Bibel lehrt uns etwas, wozu unsere Fassungskraft nicht ausreicht, und das Wunder bestätigt die Richtigkeit unserer Behauptung.“

Er weiss wohl, dass es Leute giebt, die die Anfangslosigkeit der Welt annehmen und doch an Wunder glauben, er hält aber die beiden Dinge für so unvereinbar, dass er für jene kaum mehr als ein mitleidvolles Lächeln übrig hat.[2]

Er kennt auch die Versuche der muslimischen Bâṭinijja,[3] die alle Schwierigkeiten aus dem Wege räumen, indem sie die Wunder zu einem geheimen Sinn umdeuten; aber ihren „Unsinn“[4] will er nicht mitmachen. Man ersieht

---

[1] S. II C. 13, vgl. Munk II S. 109 N. 3, Joel S. 32.

[2] III C. 29 S. 63, a (225) פאעגִבֿ מַן קום ירון אן אלעאלם קדים ויעתקדון מע דֿלך וגִוד הדֿה אלממתנעאת באלטבע למן יעלם אלנטֿר אלטביעי in demselben Cap., wie auch III, 37 öfters im selben Sinne. Er spricht zwar blos von den Ṣabiern; sein Urteil trifft aber auch jeden Ähnlichdenkenden.

[3] II, 25 S. 55, a (197) אהל אלבאטן מן אלאסלאם.

[4] פיכֿרגִ פי דֿלך לצֿרב מן אלהדֿיאן.

hieraus, wie Maimonides, trotzdem er sich einer grossen Freiheit in der Behandlung von Bibelversen rühmt, sie doch nur „auslegen“ und ihnen nie etwas „unterlegen“ will. Er mag den geheimsten Sinn der Schrift gefunden haben, bis auf den tiefsten Grund ihrer Worte gedrungen sein, — es bleiben Wunder; sie sind noch immer das, als was sie auf den ersten Blick schienen: unlösbare Thatsachen! Der Zweck der langen Auseinandersetzung, dass die Anfangslosigkeit der Welt unerwiesen und unerweisbar sei, folglich die Wissenschaft den Glauben an eine Schöpfung nicht verbieten könne, war hauptsächlich die Rettung der Wunder.

Ein anderer hätte vielleicht aus diesem Erfolg Kapital geschlagen: Wunder sind möglich; also kann man auf wissenschaftlichem Boden stehen und dennoch an unzählige Wunder glauben. Maimonides hinterlegt seinen Gewinn zu einem Reservefond: möglich sind ja die Wunder, also verbietet die Religion nicht mehr den Versuch, die Ereignisse natürlich zu erklären. Er kann sich jetzt gegen jeden Vorwurf rechtfertigen. „Ich behaupte doch nicht dogmatisch, dass sie so verliefen; das kann ich auch nicht, denn mir wurde keine Offenbarung zu 'theil.“[1] Die Möglichkeit eines plötzlichen Eingreifens Gottes in den Naturlauf, die Zulässigkeit der Wunder lehrt die Schöpfung. Die Welt entstand nicht wie ein natürliches Ding, welches, eben weil es entstanden, auch vergänglich ist, sondern sie wurde von Gott erschaffen, sie hat immanente Naturgesetze erhalten, ihr einstiges Aufhören ist sonach in ihrem Wesen nicht begründet. Gott freilich könnte sie vernichten, so hätte er auch die Macht, einzelne ihrer Gesetze zu ändern,[2] — ob er es aber thut, ist die Frage. Beantwortet werden kann sie aber wieder nicht von der Speculation, sondern nur von der Prophetie und Ueberlieferung. Diese erklären nun die Welt für ewig (a parte post). Mit der Lehre von der zeitlichen Endlosigkeit der Welt setzt Maimonides die Wissenschaft in die Rechte wieder ein, die er ihr durch die Behauptung eines Anfangs

[1] אין דברנו זה גזרה שהרי לא באתנו מהשם נבואה (מאמר תחית המתים) sagt er wohl in anderem Zusammenhange, — es gilt aber auch dafür.

[2] II Cap. 27 vgl. III C. 32.

der Schöpfung genommen hatte. Denn die Endlosigkeit bedeutet, dass die Naturgesetze für alle Zeiten feststehen.

Er weist nun nach,[1] dass, wenn man die Begriffe Anfangs- und Endlosigkeit streng auseinanderhält und dabei beachtet, dass das Wort עולם (praecis mit nach oder vorgesetztem עד, also עולם ועד oder עד עולם) im letzteren Sinne gebraucht wird, die Bibel nirgends die Anfangslosigkeit, hingegen oft die Endlosigkeit der Welt behauptet.

So Ps. 104/5: „Er gründete die Erde . . ., dass sie nimmer wanke"; desgleichen drückt Ps. 148/5,6 den Gedanken aus: obgleich die Welt geschaffen, denoch ihre Gesetze keine Änderung erfahren werden; ferner Jeremia 31/35,36. Präciser als Eccles 1/4 sagt dies Salomo Eccl. 3/14, wo er auch desgleichen den Fortbestand begründet, indem er sagt: „es ist nichts hinzuzufügen und nichts davon zu nehmen."[2]

---

[1] II Cap. 28.

[2] Da die geplante Fortsetzung vorliegender Arbeit nicht mehr bis zu Spinoza gelangen wird, dieser aber, wie dies bereits Joel, Spinoza's theolog.-polit. Traktat auf seine Quellen geprüft. Breslau 1870 = Beiträge Band II ausführlich dargethan hat, den „Führer" vielfach benützt hat, erscheint es geboten, von der bisher beobachteten Regel, auf spätere Denker keine Rücksicht zu nehmen, abzuweichen. — Ich citire nach der v. Vloten-Land'schen Ausgabe. — Spinoza hielt es für rathsamer, so sagt er (S. 458), philosophisch nachzuweisen, dass in der Natur nichts geschehe, was nicht ihren Gesetzen gemäss wäre, und fährt fort: Dico, me id consultius duxisse: nam eam etiam ex solis Scripturae dogmatibus et fundamentis facile solvere potueram; quod, ut cuicuique pateat, hic paucis ostendam. Scriptura de Natura in genere quibusdam in locis affirmat, eam fixum atque immutabilem ordinem servare, ut in Psal. 148 vers. 6. et Jerem. cap. 31 vers. 35. 36. . . . . Deinde cap. 3 vers. 11 (näml. Eccl.) dicit, Deum omnia probe in eorum tempus ordinavisse, et vers. 14 se novisse ait, quod, quicquid Deus facit, id in aeternum permanebit, nec ei altquid addi, nec de eo aliquid subtrahi posse. Quae omnia clarissime docent, Naturam fixum atque immutabilem ordinem servare . . . Es ist klar, dass Spinoza hier, wo er nach den Grundsätzen der Schrift die Frage löst, einfach dem „Führer" folgt. Dieser unterscheidet sich von der angeführten Stelle des Traktats nur insofern, als Maim. nicht nur die Unabänderlichkeit der Naturgesetze, sondern gleichzeitig auch die Schöpfung aus den Schriftversen ableitet, daher konnte er hier die von Spin. angeführten (von uns nicht citirten) Stellen aus Eccl. 1, 10. 11. 12 nicht gebrauchen (Vers 9 jedoch wird von Maim. häufig citirt, s. weiter). — Vgl. Joel S. 13.

Verändert wird ein Ding nur, weil es wegen eines Uebermasses oder Mangels unvollkommen ist. Gottes Werke sind aber im höchsten Grade vollkommen; da so zu einer Veränderung keine Veranlassung gegeben werden kann, so verbleiben sie nothwendigerweise bei ihrer Art.[1] Mit den Schlussworten des Satzes: „und Gott hat es gemacht, damit man ihn fürchte", will er entweder den Zweck der Schöpfung angeben oder Wunder rechtfertigen. Der folgende Vers (3/15) heisst wieder, dass Gott den endlosen Bestand des Alls und die Verknüpfung seiner Theile wünscht.

Es giebt nun allerdings auch Bibelsätze, die das Gegentheil zu lehren scheinen.[2] Aber nur dem, der ihre Sprache nicht versteht, — und die Menge steht den Prophetenworten wie ganz fremden Lauten gegenüber. Sie verstehen sie gar nicht, oder — durch den bekannten Klang einzelner Ausdrücke irregeleitet — durchaus falsch; ähnlich dem Araber, der das hebräische Wort אבה hört und darunter „er will nicht" versteht, während es „er will" bedeutet.

So sagt wohl Jesaja, dass Himmel und Erde aus den Fugen gehen; merkt man aber genau hin, so erfährt man, dass er nur von dem Sturze einer Dynastie oder einer Nation spricht. Er bedient sich metaphorischer Ausdrücke, wie sie auch bei anderen Sprachen üblich sind. Er kündigt die Niederlage Babels und seiner Herrscher an und sagt: „Selbst die Gestirne des Himmels leuchten nicht mehr . . ." (13/10) „. . . ich lasse den Himmel erbeben . . ." (13/13). Wie kann man da auf den Gedanken kommen, dass beim Falle Babels thatsächlich die ganze Naturordnung gestört wurde?! Die Worte sollen nur den Seelenzustand des Besiegten schildern. Dieser freilich sieht Finsterniss auch im Lichte, ihm ist das Süsse bitter, über ihm sind die Himmel eingestürzt. Der Prophet schildert das Unglück Israels unter Sanherib: „Grauen und Schreck . . . es wankt die Erde gleich einem Trunkenen" . . . (24/17—20) und das über Sanherib hereinbrechende Strafgericht: „der Mond erröthet, die Sonne steht beschämt da . . ."

---

[1] Diesen Gedanken findet er auch im Satze Deutr. 32, 4 von Mose (סור אלעאלמין) ausgesprochen. [2] II Cap. 29 Anf.

(24/23); den späteren Wohlstand Israels unter dem Bilde, dass das Licht der Sonne und des Mondes zunehmen (vergl. 30/26). Dies ist keine Darstellung von Naturereignissen, sondern von subjectiven Empfindungen. Desgleichen wird der Fall Edoms gezeichnet: „ihre Erschlagenen werden herumgeschleudert . . . das Himmelsheer vergeht . . .“ 34/3—5.[1] Wer Augen hat, der sieht, dass mit diesen Versen nicht die Zukunft des Himmels, sondern die Schicksale eines Reiches angekündigt sein sollen. Es wäre überflüssig, dies auch nur zu erwähnen, wenn nicht die Masse, darunter mancher, der sich für etwas Besonderes hält,[2] auf einzelne, aus dem Zusammenhang gerissene Sätze Theorien baute, als hätte „die Lehre“, wie sie über den Weltanfang belehrt, auch das Weltende angezeigt.

Als er ferner den Fall Sanheribs und seiner Verbündeten und den Sieg Israels lediglich durch Gottes Hülfe ankündigt, sagt er bildlich: der Himmel vergeht, die Erde zerfällt. D. h. diejenigen, die man für so fest und sicher hielt, schwinden wie Rauch, zerfallen wie ein Kleid (s. ibid. 51/3—6).

In einem ähnlichen Bilde spricht er von der Wiederherstellung des israelitischen Reiches, wenn er sagt, Gott würde Himmel und Erde restauriren (S. ibid. v. 12, 16); vom Bestand Israels: „die Berge mögen weichen . . .“ (54/10),

[1] Spinoza S. 456: Refert denique ad miracula, ut realiter contingerint intelligendum, Hebraeorum phrases et tropos scire; qui enim ad ipsos non satis attenderit, multa Scripturae affinget miracula, quae ejus scriptores nunquam enarrare cogitaverunt; adeoque non tamquam res et miracula, prout revera contingerint, sed mentem etiam autorum sacrorum codicum plane ignorabit. Er führt dann Zacharja 14, 7 an und in Uebereinstimmung mit Maim: „Esaiam, qui cap. 13 vastationem Babyloniae sic depingit כי כוכבי השמים וכסיליהם לא יהלו אורם חשך השמש בצאתו וירח לא יגיה אורו quoniam (ect die Uebersetzung); quae sane neminem credere existima in vastatione illius imperii contigisse, ut neque etiam ea, quae mox addit, nempe על כן שמים ארגיז ותרעש הארץ ממקומה propterea (etc. die Uebersetzung) Sic etiam cap. 48 vs. [paen-] ult., ut Judaeis significaret, eos Babylonia Hierosolymam secure redituros neque in itinere sitim passuros ait ולא צמאו בחרבות . . Analogien zu dem damit Gesagten weist auch Maim. auf. — Vgl. Joel S. 12.

[2] S. 61, b (216) לכנה דעת אלצרורה אליה לכון אלעואם בל מן יזעם בהם אנהם כואץ יסתדלון.

von der Dauer des messianischen Reiches: „Deine Sonne wird nimmer untergehen . . .“ (60/20). Metaphorisch schildert er das Exil und dann die Wiederherstellung des Reiches und das Schwinden der Trauer, wenn er sagt: ich werde neue Himmel und Erde schaffen, die früheren werden spurlos verschwunden sein (S. 65/17). Man beachte nur den Zusammenhang vom Cap. 63, v. 7 an über 9, 10, 18, 19, dann 64/8, 65/1, 8, 13, endlich 65/15—19. Es ist nun klar, dass er die Worte „ich erschaffe einen neuen Himmel . . .“ so versteht: „ich erschaffe Jerusalem zum Jubel . . .“, dieser Satz enthält nur die Erklärung des Früheren.

Er fährt dann fort und sagt: wie der Glaube und die Freude am Glauben nimmer aufhören werden — denn der Glaube an Gott und die Freude daran sind Dinge, die demjenigen, der sie einmal besitzt, nimmer schwinden können — wie der neue Himmel und die neue Erde . . ., so werden eure Nachkommen und euer Name bestehen! (66/22).[1]

Metaphern, ähnlich den von Jesaja gebrauchten und hier erläuterten, finden sich auch bei anderen Propheten.[2] So sagt Jeremia, über den Fall Jerusalems etc. berichtend: „Ich blicke auf die Erde: sie ist wüst und öde“ (4/23); Ezechiel, die Niederlage Egyptens schildernd: „Ich verhülle . . . den Himmel, verdunkle seine Sterne . . . Finsterniss lege ich über dein Land, spricht Gott“ (32/7—8); Joel sagt von der Heuschreckenplage: davor erzittert die Erde, erbebt der Himmel . . .“ (2/10); Amos kündigt den Fall Samariens an: „. . . ich lasse die Sonne am Mittag untergehen . . .“ (8/9, 10); Micha, ähnlich über denselben Gegenstand: „der Herr zieht aus seiner Residenz . . . es schmelzen die Berge . . .“ (1/3—4); Haggai über den Sturz Persiens und Mediens: „. . . ich lasse den Himmel und die Erde erbeben . . .“ (2/6—7); in dem Psalm, der Israels Elend zeichnet, Hülfe erbittend, heisst es: „Du hast die Erde erschüttert und zer-

[1] Es sei nur an die Deutung dieses Satzes bei Saadja (S. דרף f.) erinnert, u. wir werden seine obige Auslassung (s. die vorige Anm.) verstehen. S. 8, wo diejenigen nachgewiesen werden, gegen die Maim. ohne Nennung ihres Namens polemisirt. S. Sachs התחיה. Heft I., Berlin 1850, S. 8 f.

[2] S. 63 a f. (220 f.).

klüftet . . ." (60/4); die volle Zuversicht auf Gottes Schutz wird ausgedrückt mit den Worten: „Wir fürchten nicht, möge auch die Erde weichen, mögen auch die Berge wanken . . ." (Ps. 46/3); vom Untergang Egyptens heisst es: „ . . . die Wasser . . . erzitterten . . . die Erde erbebte . . ." (Ps. 77/17,19). Vergleiche auch Habakuk: „Ist Gott über die Flüsse erzürnt . . . (3/8), ferner [. . . es wankt die Erde . . .[1]], Rauch steigt in seine Nase" (Ps. 18/8—9), so auch im Deborahlied: „. . . die Erde erbebte . . ." (Jud. 5/4) und an anderen Stellen, die analog zu erklären sind. —

Die Worte Joels: „Ich zeige am Himmel und auf Erden Zeichen: Blut, Feuer und Rauchsäulen; die Sonne wird zur Finsterniss, der Mond zu Blut, ehe der Tag des Herrn anbricht, der grosse, der furchtbare . . ." (3/3—5), wollen nach seiner Meinung den Fall Sanheribs anzeigen. (Wem diese Erklärung nicht zusagt, der möge die Worte auf die Niederlage Gogs und Magogs zur Zeit des Messias beziehen; nur sei zu beachten, dass auch so hier lediglich vom grossen Blutbad, vom Brand und von Sonn- und Mondfinsterniss die Rede sein könne.)[2] Man kann aber dieser Erklärung nicht die Frage entgegenhalten,[3] mit welchem Rechte der Tag, an dem Sanherib zugrunde geht, „der grosse, furchtbare Tag des Herrn" genannt werde, — denn jeder Tag, der grosses Glück oder Unglück bringt, kann so bezeichnet werden; wie doch auch Joel von der Zeit der Heuschreckenplage sagt: „Gross ist der Tag des Herrn, gar furchtbar . . ." (2/11).

In der weiteren Ausführung der zuletzt angedeuteten Eigenthümlichkeit der Schrift, weist er nach, dass sie bei weitem nicht von so viel Wundern spricht, als der oberflächliche Betrachter aus ihr herauslesen möchte.[4] Erstens ist es

---

1 ותנעש ותרעש הארץ ומוסדי הרים ירגזו ויתנעשו כי חרה לו steht im Texte u. in den hebr. Versionen wohl nicht, es ist jedoch aus dem Zusammenhange zu ersehen, dass Maim. diesen Satz mitgemeint hat.

2 לם יזכר פי הדה אלקצה גיר כתרה אלקתל וחרק אלניראן וכסוף אלנירין S. 64 a (222).

3 Es sei auch hierfür auf Saadja ٢٨٠ verwiesen, der wirklich ‚Wunder' im Verse findet.

4 S. 60, a (212).

Brauch der Propheten, dass, wenn sie vom Untergange einer Person, einer Nation oder einer Stadt sprechen, Gott selbst Zorn, Grimm beilegen und dementsprechend beim Glück von der Freude Gottes reden. Sie schildern ferner Seinen Zorn mit den Worten: Er kam, Er stieg herab, brüllte, donnerte, liess seine Stimme erschallen u. dergl. Sie sagen auch: Er befahl, sagte, handelte, machte u. dergl.[1]

Zweitens:[2] da jede Wirkung ihre nächste Ursache hat, diese wieder von einer bestimmt wird und so fort bis zur ersten Ursache aller Dinge, so erwähnen die Propheten oft die ganze Reihe der Mittelursachen gar nicht, sondern sie beziehen das einzelne Ereigniss unmittelbar auf Gott und sagen, Er habe es bewirkt. Es ist nun gleichgültig, ob das Geschehene zunächst von der Natur, dem menschlichen Willen oder dem thierischen Trieb bewirkt war, ja selbst, wenn diese die Wirkung nicht „wesentlich", sondern nur zufällig hervorbrachten, heisst es doch ganz allgemein in den prophetischen Büchern: Gott hat es gethan, befohlen, gesagt; es werden die Ausdrücke „sagen, sprechen, befehlen, rufen, schicken" bei allen angewendet. Da, wie feststeht, in der That Gott es ist, der bei diesem unvernünftigen Lebewesen diesen Trieb geweckt, diesen freien Willen beim Menschen veranlasst und er auch den Lauf der natürlichen Dinge festgesetzt hat, so ist von Allem, was durch diese Ursachen bestimmt wird, auch zu sagen: Gott habe befohlen, dass es so geschehe, oder Gott habe gesagt, dass es so sei.

Maimonides führt nun einige Musterbeispiele für seine Behauptung an.

Von Ereignissen, die ganz natürlich verlaufen, wie, dass der Schnee in der warmgewordenen Luft schmilzt und das Meer beim Sturme tobt, heisst es: „Er sendet sein Wort und lässt sie schmelzen" (scil. Schnee, Reif) . . . (Ps. 147/18), ferner: „er sprach und ein Sturm erhob sich, welcher die Wogen emportrieb" (Ps. 107/25), ferner vom Herabfallen des

---

[1] ויקולון איצא צוה ואמר ופעל ועשה ונחו הלך כמא סאנף, womit er auf Kap. 48 verweist.

[2] II, 48 S. 101 f. (294 f.).

Regens: „Ich gebiete den Wolken, keinen Regen niedergehen zu lassen . . .“ (Jesaja 5/6).[1]

Von menschlichen Willenshandlungen, wie wenn ein Volk das andre bekriegt, oder eine Person eine andere thätlich oder wörtlich beleidigt, heisst es, so z. B., von der Gewaltherrschaft Nebukadnezars: „Ich habe meinen Geweihten befohlen, ich habe meine Helden gerufen zur Vollstreckung meines Zornes“ (Jes. 13/3), ferner: „Gegen ein heuchlerisches Volk schicke ich ihn“ (ibid. 10/6); so auch bei Simei, Sohn Geras: „Denn Gott hat gesagt: Fluche dem David“ (II. Sam. 16/10); bei der Befreiung Josefs aus dem Kerker lautet es: „Er schickte einen König, welcher ihm die Fessel löste“ (Ps. 105/20). Beim Siege der Perser und Meder über die Chaldäer heisst es: „Ich schicke Barbaren gegen Babel, sie werden es zerstreuen“ (Jerem. 51/2). Als Gott eine Frau veranlasste, für Elija zu sorgen, heisst es: „Ich habe dort einer Wittwe befohlen, dich zu verpflegen“ (I. Reg. 17/9). In diesem Sinne sagt der fromme Josef: „Nicht ihr habt mich hierher geschickt, sondern Gott“ (Gen. 45/8).

Was durch den Trieb veranlasst wird, indem das Thier seinen Bedürfnissen nachgeht (und doch auf Gott zurückgeführt wird), — dafür dient als Beispiel: „Gott sprach zum Fisch . . .“[2] (Jona 2/11); es will dies nur heissen, dass Gott in ihm diesen Trieb erweckt, nicht aber, dass Er sich ihm offenbart hätte. So wird auch von den Heuschrecken zu Joels Zeiten gesagt: „Mächtig ist der Vollstrecker seines Willens“; ferner vom Gewild in Edom: „Er warf ihnen ihre Loose . . .“ (Jes. 34/17). Die Ausdrücke: „sagen, befehlen, schicken“, kommen zwar hier nicht vor, der Sinn ist doch derselbe. Von ganz zufälligen Ereignissen heisst es, wie, z. B., in der

[1] Spinoza (S. 452) Psalm 147 vs. 18 vocatur illa ventis naturalis actio et calor, quo pruina et nix liquescunt, verbum Dei . . Et alia ad hunc modum plura in Scriptura reperiuntur, quae clarissime indicant, Dei Secretum, jussum, dictum et verbum nihil aliud esse, quam ipsam Naturae actionem et ordinem. Auch dieser Satz erinnert ganz an Maimonides, wie auch die Beispiele Spinozas analog den seinigen sind. Zu ventus et ignis vocantur in Psalmo 104 vs. 4 legati et ministri Dei vgl. Maim. II 16, b S. 68 „auch die Elemente werden“ מלאכים genannt 4 104, 4.

[2] . . ויקא את יונה lautet die Fortsetzung des Verses.

Rebekkageschichte: „Sie möge die Frau deines Dienstherrn sein, wie Gott es gesagt“ (Gen. 24/51), bei David und Jonathan: „Gehe, denn Gott schickt dich fort“ (I. Sam. 20/22), ähnlich „Gott hat mich vor euch hergeschickt“ (Gen. 45/7).[1]

Man sieht, wie bei jeglicher bestimmenden Ursache, sei sie wesentlich oder zufällig, ein Wille oder ein Trieb, bei allen kommen die fünf Ausdrücke „befehlen, sagen, sprechen, schicken und rufen“ vor. Berücksichtigt man dies überall, so vermeidet man viele Absurditäten und man erfährt den wahren Sinn all der Sätze, die man für unwahr zu halten geneigt gewesen wäre.

Maimonides gebraucht hier einzelne Redewendungen, als wollte er nur der Meinung entgegentreten, dass Gott zu unvernünftigen Wesen spräche, also sich ihnen offenbarte; wie aber aus den einleitenden (und auch sonstigen) Sätzen dieses Abschnittes zu ersehen ist, meint er, dass aus den erwähnten biblischen Ausdrücken selbst darauf nicht zu schliessen ist, dass die betreffenden Wesen von Gott irgendwie unmittelbar beeinflusst wären. Es soll also gar nicht bestritten werden, dass Maimonides hier stellenweise zweideutig ist, oder sich selbst widerspricht, nur — es ist dies auch für andere Fälle wohl zu merken — geschieht dies bei ihm bewusst, absichtlich. Er sieht manche Wahrheit als der Menge schädlich an und hält es daher für geboten, diese über seine Meinung, selbst durch Widersprüche hinwegzutäuschen. Man muss ihm glauben, wenn er sagt, danach gehandelt zu haben.[2] So auch bei der Versicherung, dass er jeden Satz erst nach reiflicher Ueberlegung niedergeschrieben habe, zumal er dies

---

[1] Ergänzt man diesen Satz לשום לכם שארית בארץ tritt der Unterschied, den Maim. in den Versen 7 u. 8 findet, klarer hervor. Vers 7 bezieht ein zufälliges Geschehen auf Gott; von einer von Menschen beabsichtigter That ist in diesem Satze nicht die Rede. Im früher angeführten Satze aus Vers 81 ist hingegen deutlich ausgesprochen, dass die Verschickung Josef's als eine Willenshandlung angesehen wird; zur Entlastung seiner Brüder sagt er ja: nicht ihr, sondern Gott hat mich geschickt. Natürlich beabsichtigt Maim, nicht das ganze Kapitel zu erklären; sondern er hebt einzelne Sätze heraus u. betrachtet diese für sich ohne Rücksicht auf ihren Zusammenhang. — (Vgl. jedoch Munk 365, 1).

[2] S. Einleitung I S. 10 f. (28) VII u. Ende der Einleitung.

nicht behauptet, um sein Werk zu rühmen, sondern um die Aufmerksamkeit des Lesers herauszufordern und diesen dann beschwört, nichts von seinen Resultaten einem anderen mitzuteilen, was sich nicht mit einer vormaimûnischen Autorität decken liesse.[1]

In welchem Sinne also die zweideutigen Aeusserungen zu verstehen sind, dürfte sonach klar sein. Er wird dasselbe sagen, was er an einer anderen Stelle[2] folgendermassen darlegt: Alle natürlichen Dinge heissen „Werke Gottes", so heisst es: „Dieselben sahen die Werke Gottes" (Ps. 107/24); von lauter natürlichen Dingen sprechend, wie von Pflanzen, Thieren, Wind, Regen etc., sagt der Psalmist: „Wie zahlreich sind deine Werke, o Gott!" (Ps. 104/24); noch deutlicher geht dies hervor aus dem Satze: „Es sättigen sich die Bäume Gottes, die Cedern Libanons, die Er gepflanzt hat" (Ps. 104/16), — da die Bäume ein Natur- und kein Kunstprodukt sind, sagt er von ihnen: Gott habe sie gepflanzt.

Der Zweck seiner Auseinandersetzung ist hier nachzuweisen, dass die Schrift, wenn sie die Bundestafeln als „Gotteswerk" (Exod. 32/16) bezeichnet, nur sagen will, dass sie ein Naturprodukt waren. Denselben Sinn — so führt er weiter aus — haben auch die Worte „Schrift Gottes" (Ex. 32/16). Die letzten Worte werden auch durch den Satz erklärt: „Geschrieben vom Finger Gottes" (Ex. 31/18)[3]. Wie

---

[1] S. die Verfügung I S. 8 b f. (22 f.). Sein Geist wird mir wohl das Zuwiderhandeln gegen sein Testament verzeihen. Maim. wollte zwar nicht von jedermann verstanden sein, aber eine aus der Zusammenstellung seiner Aeusserungen sich ergebende Erklärung hätte er sicherlich doch den tendenziösen Missdeutungen vorgezogen, welche einzelne seiner Sätze namentlich in neueren hebr. Werken erfahren haben. —

[2] I Kap. 66 S. 85 a (293 f.).

[3] Spinoza sagt zwar nicht genau dasselbe, aber als Quelle hat ihm doch Maim. gedient S. 385 f. In Psalmis etiam vocantur ארזי אל cedri Dei ad exprimendam earum insolitam magnitudinem . . . Hac etiam de causa miracula opera Dei vocantur, hoc est opera stupenda. Nam sane omnia naturalia Dei opera sunt, et per totam divinam potentiam sunt et agunt. Hoc ergo sensus Psaltes vocat, Aegypti miracula Dei potentias, quia Hebraeis nihil simile expectantibus viam ad salutem in extremis periculis aperuerunt, atque ideo ipsi eadem maxime admirabuntur. Cum igitur opera Naturae insolita opera Dei vocantur, et arbores insolitae magni-

der Himmel, von dem doch ausdrücklich gesagt wird, dass er auf das Wort Gottes entstand (vergl. Ps. 33/6), als „Werk der Finger Gottes" bezeichnet wird (Ps. 8/4),[1] so bedeutet auch hier „Finger Gottes" bloss „Wort Gottes", was wieder mit „Willen Gottes" identisch ist. Er findet es daher „merkwürdig",[2] dass der jeden Anthropomorphismus ängstlich vermeidende Onkelos die Worte Exod. 31/18 nicht mit „auf das Wort Gottes" umschreibt, sondern „mit dem Finger Gottes" übersetzt. Er schliesst daraus, dass jener unter „Finger" ein geschaffenes Ding verstand, nach Analogie der Ausdrücke „Berg Gottes" (Ex. 3/1), „Gottesstab" (Ex. 4/20), und die Paraphrase der Uebersetzung lautet demnach „ein geschaffenes Instrument, welches die Tafeln auf den Willen Gottes gravirt hat"[3]. Ist es denn sonderbarer, dass auf den Tafeln Schriftzüge entstehen, als Sterne am Firmament?! Wie diese nach dem „ersten Willen" ohne Werkzeug entstanden sind, so auch jene „nach dem ersten Willen ohne Instrument." Uebrigens beweist auch die Mischna, die „die Schrift" zu den zehn Dingen zählt, welche in der Dämmerung geschaffen wurden, dass es sich mit den Schriftzügen auf den Tafeln — nach allgemeiner Annahme — genau so verhält, wie mit den übrigen Dingen der Schöpfung.

Meint nun Maimonides, wie dies aus der angefügten Verweisung auf seinen Commentar[4] zur betreffenden Mischna her-

---

tudinis arbores Dei . . . Quin etiam apud Latinos nihil frequentius; nam quea affabre facta sunt dicunt ea divina manu fuisse fabricata, quod si quis Hebraice transferre vellet, deberet dicere, Manu Dei fabricata, ut Hebraizantibus notum.

[1] פקד באן לך אן אלנצוץ תסתעיר לונוד אלשי לשון אמירה ודבור ואן דלך אלשי בעינה אלדי קיל ענה אנה נעשה בדבור קיל ענה מעשה אצבע fügt er erklärend hinzu.

[2] פדהב פי הדא אלמעני אלי תאויל גניב.

3 Die Ansicht Ephodis, Maim. lese aus Onkelos heraus, daß Moses die Worte ausgestochen hätte, ist nicht ganz abzuweisen.

[4] S. Munk I S. 296 N. 1. Auch dort ist zum Verständnis der Stelle der Bibelvers zu ergänzen וכתב הי אלתורה אלמכתובה בין ידיה תעאלי ולם יעלם כיף והו קולה ואתנה לך את לוחות האבן [והתורה . .] ומכתב הי אלכתאבה אלתי עלי אללוחות . .

vorzugehen scheint, dass die Schriftzüge ein Naturprodukt waren, so mag ja seine Ansicht „sonderbar“ sein — ein Wunder liest er aus dem Schriftvers nicht heraus.

Zum richtigen Verständniss der Bibel muss ferner das Wesen der normalen Prophetie berücksichtigt werden. Sie besteht darin, dass eine von der thätigen Intelligenz ausgehende Mittheilung, nachdem sie die Vernunft passirt hat, in die Phantasie des Propheten gelangt.[1] Die Erscheinungen, die demnach während der Offenbarung wahrgenommen werden, sind in der Aussenwelt nicht vorhanden, sondern existiren nur in der Phantasie desjenigen, der sie sieht, so, wie dies beim Traume der Fall ist.[2] Wie man nun äusserst complicirte Träume haben kann: man verreist, heirathet, bekommt einen Sohn etc., so giebt es auch wechselvolle prophetische Bilder, „Gesichte“.

Sobald also ein Prophet, von einem Ereigniss berichtend, sagt: „Gott sprach zu mir“, ist erwiesen, dass er nicht von sinnlich wahrgenommenen Dingen spricht, mögen diese auch laut seiner Angabe an bestimmten Orten zu genau fixirten Zeiten vorgefallen sein. Von den Beispielen, die Maimonides anführt, seien nur wenige erwähnt: Ezechiel Kap. 8, ibid. 4/5. Jes. 20/3, Jerem. 13/4—7, Hosea 1/2. — Da auch das Erscheinen eines Engels nicht zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen gehört, so fand der Dialog zwischen dem Esel und Bileam nur in der Phantasie des letzteren statt.[3] Auch die Richter Kap. 6 erwähnten Wunder, ereigneten sich nicht in Wirklichkeit, sondern nur in dem „Gesicht“, das nicht einmal ein prophetisches zu nennen ist, denn Gideon hat die Stufe der wahren Prophetie nicht erreicht, viel weniger noch die der Wunder.[4]

Dieser radicale Grundsatz gilt für alle Propheten, mit

---

[1] S. II K. 31. [2] II K. 46.

[3] וכלאם אלאתון כל דלך במראה הנבואה II, 42 S. 89 b (322). Ueber מלאך ist II K. 6 zu vgl.; wenn dort von der durch den Engel bewirkten Bewegung der Eselin die Rede ist, so ist damit freilich nicht gemeint, dass sie gesprochen hätte. Maim. meint dort die Natur. S. dort S. 16 b (68).

[4] II, 46 S. 98, b (354) קצה גדעון פי אלנזה וגירהא אנמא כאן דאלך פי אלמראה ולא אסמיה מראה נבואה מטלקא . . S. II C. 35; C. 39.

Ausnahme von Moses in seiner Blüthezeit. Vorher hat auch er die normalen Stufen der Prophetie durchgemacht.[1] Der brennende Dornbusch war auch nur eine Vision.[2]

Unterscheidet sich auch Moses von allen anderen Propheten bezüglich der Art, wie ihm die Offenbarungen wurden, nämlich ohne Mitwirkung der Phantasie, so theilt er doch mit allen die Eigenthümlichkeit, in seinen Reden Hyperbel und Metapher zu gebrauchen.[3]

Bereits die Talmudweisen haben darauf aufmerksam gemacht,[4] dass sich in der Bibel Uebertreibungen finden, wie: „grosse, bis an den Himmel befestigte Städte", Deutr. I/28. Hyperbolisch sind auch die Worte: „denn der Vogel am Himmel trägt das Wort weiter . . .", Eccl. 10/20, so auch: „wie die Höhe der Cedern ist seine Höhe" (Amos 2/9). Es kommt häufig bei allen Propheten vor, dass sie sich nicht präcis und exact ausdrücken.

Der Satz aber „sein Bett aus Eisen . . . neun Ellen lang . . ." (Deutr. 3/11), darf nicht als Uebertreibung angesehen werden; das Bett ist nämlich immer länger und zwar normal um ein Drittel länger als die Person, die darauf ruhen soll. Demnach war ʿOg ungefähr sechs Ellen hoch, also etwa doppelt so gross, wie ein normaler Mensch. Zweifellos ist diese Grösse ungewöhnlich, aber keineswegs unmöglich.

Es ist ferner zu beachten, dass wenn die Bibel vom hohen Alter einzelner Personen spricht, damit nicht gesagt ist, dass auch ihre übrigen Zeitgenossen so ungewöhnlich lang gelebt hätten. Die erwähnte Langlebigkeit war auch in jenen Zeiten eine Anomalie, sie kann aber durch natürliche Ursachen, wie Nahrung und Lebensweise, bedingt gewesen sein,[5] oder sie war wirklich ein Wunder, und es fand eben nur dort statt, wo es erwähnt wird.

---

[1] II Kap. 45, I.

[2] III Kap. 45 S. 98, b (351) משה רבנו אפתחאח נבותה במלאך וירא אליו מלאך ד׳ בלבת אש, vgl. II Kap. 6 S. 18, a (73).

[3] II Kap. 47.

[4] Ḥullin 90 b, Tamid II, 1, S. Munk 357.

[5] In seinem durch Spinoza (Traktat Kap. 15) auch weiteren Kreisen bekannten Briefe schreibt Alfachr gegen diesen Passus כי חכמי יון אומרים כי החום הטבעי שבלב ניזון מהליחה הטבעית שבו כעין הפתילה מן השמן שבנר, ואינו

Sehr zahlreich sind auch die metaphorischen Ausdrücke in der Bibel. Manche werden auf den ersten Blick als solche erkannt. Wie: „Die Berge und Hügel brechen in Jubel vor Euch aus“ (Jes. 55/12), „Auch die Cypressen freuen sich über dich“ (Jes. 14/8). Es zweifelt auch kein Mensch daran, dass der Satz „Oeffnen wird dir Gott seine reiche Schatzkammer, den Himmel . . .“, nicht im buchstäblichen Sinne zu nehmen ist, da Gott keine Kammern mit Regen hat; wem fiel es beim Satze: „Er öffnete die Thüren des Himmels und liess Manna auf sie regnen . . .“ (Ps. 78/23—24) ein, dass am Himmel Thore und Thüren wären?![1] So sind auch bildlich zu verstehen die Worte: „Die Himmel thaten sich auf“ (Ezech. 1/1)[2]; ferner „. . . wenn aber nicht, so streiche mich aus dem Buche, das Du geschrieben“, „. . . ihn streiche ich aus meinem Buche“ (Exod. 32/32—33), „sie mögen aus dem Lebensbuche gestrichen werden“ (Ps. 69/29). Gott hat kein Buch, in welches Er eintragen und aus dem Er streichen würde, wie dies die Masse glaubt, die den metaphorischen Sinn nicht merkt.

Beachtet man an der Hand der hier gegebenen Grundsätze, was die Bibel bildlich, in übertragenem Sinne oder in übertreibender Weise sagt — dem gegenüber, was sie wörtlich verstanden wissen will —, so gelangt man zu vernünftigen

---

יוכל להתקיים במינו של אדם ארבע מאות שנה כעדות תורה הנאמנה. ואחד הוא אצלם שיארע דבר זה לכל המין או לאחד מן המין משל לשני אנשים שבא אחד והעיד שראה גמל אחד פורח באויר. ובא שני והעיד שראה שלשה גמלים פורחים באויר. ובידוע שאם יתכן להיות הראשון אמת גם השני יכול להיות אמת . . Wenn zwei Kamele fliegen können, dann können es auch mehr! (Uebers. ist der ganze Brief bei David Ottensoser, Briefe über den Moreh. Fürth 1846. S. 23f.)

[1] Dass die Schlange (Genes. Kap. III) gesprochen hätte, wäre möglich, da dies Ereigniss auf den 6. Tag der Schöpfung versetzt wird, also in eine Zeit, in welcher es noch kein festes Naturgesetz gab, — allein er hält die Erzählung für eine Allegorie II, 30 S. 71 a. Aus der allegorischen Deutung des Satzes כי קרן עור פניו (Exod. 34, 29) Einl. I 4 a (11) zu schliessen, dass er den Satz nicht auch wörtlich genommen, sind wir doch nicht berechtigt.

[2] In diesem Zusammenhange erwartete man zwar nicht einen Satz, der zu einer Vision gehört, da aber III, 7 neben dem V. Ezech 1, 1, der dort einen speciellen Gegenstand der Erörterung bildet, auch Ps. 78, 23 erwähnt wird, liegt zur Correctur unserer Stelle keine Veranlassung vor.

Glaubenssätzen, zu solchen, die Gott billigt; denn Gott billigt nur das Wahre und Er zürnt nur dem Falschen!

Bisher sahen wir Maimonides den Nachweis führen, dass die Bibel nicht so viel Wunderberichte enthält, als Oberflächlichkeit und Unverstand in ihr zu finden vermeint; nun soll dargestellt werden, wie er über die Ereignisse urtheilt, welche die Schrift, auch seiner Meinung nach, als Wunder angesehen wissen will.

Wir dürfen von vorne herein annehmen, dass er seine Meinung nicht deutlich, ausführlich vortragen wird, wenn sie mit althergebrachten Anschauungen nicht übereinstimmen sollte. Schon aus dem bisher Angeführten darf mit Recht geschlossen werden, dass er neue Wege geht; sollen aber diese gefunden werden, dann muss man auch die Wegweiser beachten, die er in den dem „Führer" vorangehenden und folgenden Schriften aufgestellt hat. Sein Commentar zur Mischna zeigt den Ausgangspunkt an; die Richtung, in welcher er weiter gehen wird, ist hier angegeben. In seiner dem „Führer" nachfolgenden Rechtfertigungsschrift[1] muss er angeben, wohin er bei der philosophischen Behandlung des Gegenstandes gelangt ist. Nur ist die letztgenannte Schrift ganz und gar nicht für Philosophen bestimmt, und so erscheinen seine Gedanken in einer Einkleidung, an der niemand Anstoss nehmen kann; die aber fallen muss, wenn sich die nackte Wahrheit zeigen soll.

Wir glauben, so sagt er in dem VIII. Kapitel,[2] es war der göttliche Wille bei der Schöpfung, dass Alles bei seiner Natur verharre. So heisst es: „Wie es (bisher) gewesen, so wird es auch immer sein; was geschehen ist, das wird auch geschehen; Neues giebt es nicht unter der Sonne!" (Eccl. 1/9.) Daher sahen sich die Weisen zu der Behauptung veranlasst, dass all die Wunder, die aus der Naturordnung heraustreten, die bereits geschehen sind und die laut den Verheissungen erst in Zukunft erfolgen werden, — dass sie alle vom göttlichen Willen in den Schöpfungstagen bestimmt wurden. Es wurde damals in die Natur der Dinge gelegt, dass sich all die

[1] מאמר תחית המתים abgedr. im קובץ תשובות הרמב"ם Leipzig 1859 Th. II S. 7 b f. [2] Kap. 8.

Vorfälle ereignen sollen. Entsteht nun etwas zur bestimmten Zeit, so meinen die Zuschauer, dass es momentan bewirkt wurde; thatsächlich ist dies aber nicht der Fall. Die Weisen erörterten bereits ausführlich diesen Gegenstand im Midrasch zu Koheleth und sonst. Ihr Spruch darüber ist: „Die Welt geht ihren gewohnten Gang“ (Aboda Zara 54 b).

Auf diese seine Worte beruft er sich in seinem Commentar zur Mischna, Aboth V/6: Zehn Dinge wurden in der Dämmerung[1] erschaffen. Dort führt er aus, dass wenn die Weisen hier nur von den zehn Dingen sprechen, sie nur meinen, dass nur diese in der Dämmerung erschaffen wurden, während alle anderen zukünftigen Ereignisse an dem Tage der Schöpfung in die Natur gelegt wurden, an dem die betreffende Art der Dinge entstand. So, z. B., wurde am dritten Tage bestimmt, dass sich das Meer zur Zeit spalte. Wir erfahren hier aber noch mehr! „Was meistens geschieht, ist natürlich; was sich selten ereignet, ist ein Wunder . . . Beides wurde in die Natur gelegt.“[2] Es heisst dies also: alle Ereignisse sind natürlich; allein nur die gewöhnlichen nennt man natürlich, die ungewöhnlichen bezeichnet man als Wunder. Freilich ist dies blos die Consequenz der Ansicht, die er in dem früher erwähnten Abschnitt vorträgt; es ist aber von Wichtigkeit zu sehen, dass er diese Folgerung auch gezogen.

Dass die Mischna, schlicht besehen, nicht den Inhalt hat, den Maimonides aus ihr herausliest, bedarf keines Be-

---

[1] Gemeint ist die Abenddämmerung zwischen dem 6. und 7. Tag.

[2] גֿעל פי טביעתהא אן ינעמל פיהא כל מא אנעמל סוי אן אלשי אלדי אנעמל אכתרי והו אלאמר אלטביעי או כאן פי אלנאדר והי אלמעגזה. Auch Jehuda Halevi erklärt diese Mischna (III, 73), aber ganz im Sinne des Midrasch, den wir weiter bei Maimonides finden werden. Seine Deutung hat gar keinen persönlichen Character, darum führten wir sie bei der Darstellung seiner Ansicht auch nicht an. Sie lautet: מא דכר מן עשרה דברים נבראו בין השמשות פי הארץ . . ללתופיק בין אלשריעה ואלטביעה אד אלטביעה תקול באלעאדה ואלשריעה תקול בכרק אלעאדה ואלתופיק בינהמא אן אלעאדאת אלתי אנכרקת אנמא הי באלטביעה לאנהא פי אלאראדה אלקדימה משרוטה בהא מבינה עליה ששת ימי בראשית (S. 222 Z. 13 f.). Weil Gott sich die Wunder bei der Schöpfung vorbehalten hat, darum sind sie nach dem Naturgesetze zulässig.

weises; was er hier im Namen der Weisen vorträgt, sind im Grunde seine eigenen Gedanken.

Hören wir nun, was er nach dem „Führer" in der Schrift „Ueber die Auferstehung" sagt.[1]

Die Wunder sind zum Theil der Natur nach unmöglich,[2] wie die Verwandlung des Stabes in eine Schlange; der mit der Rotte Korachs erfolgte Erdeinsturz; die Spaltung des Meeres; — zum Theil sind sie naturgesetzlich möglich,[3] wie die Heuschrecken-, Hagel- und Pestplage in Egypten; denn derartiges kommt zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Gegenden vor. Hierher zählt auch der Einsturz von Jerobeams Altar, welcher gemäss dem Worte des Gottesmannes erfolgte, als er sprach: „Dies ist das Zeichen, das Gott geredet: Der Altar wird bersten" (I. Reg. 13/3). Bauten springen häufig, zumal neue! Dazu gehört auch der Samuel zu Liebe eingetroffene strömende Regen zur Sommerzeit (vergl. Sam. I, 12/17—18); ferner die Heilsverheissungen und Strafandrohungen der Bibel (resp. deren Eintreffen), — alle sind überall und zu jeder Zeit möglich.

In drei Fällen wird das Mögliche zum Wunder:

1. Wenn das Mögliche unmittelbar auf die Worte des Propheten eintritt, wie dies bei Samuel und dem „Gottesmann" der Fall war.

2. Durch die Absonderlichkeit des an und für sich Möglichen. Von den Heuschrecken heisst es: „Derartige gab es vorher nicht und wird es fürder nicht geben" (Ex. 10/14); vom Hagel: „Seinesgleichen war nie im ganzen Lande Egypten . . ." (Ex. 10/24); von der Pest: „Aus dem Viehstand

---

[1] S. 11 af. מאמר תחית המתים. [2] הנמנעים בטבע.

[3] האפשרים בטבע. Auch in dem Briefe an ר' חסדאי הלוי unterscheidet er zweierlei Wunder: יש בהם טבעיות ויש מהם מכחישים הטבע כמטה שנהפך לנחש והמים לדם וכיוצא בזה. S. קובץ תשובות הרמב"ם Th. II S. 24 a. In der Schrift: „Contra Galen" unterscheidet er die Wunder nach einem Prinzip, auf das er nicht wieder zurückgreift: nämlich ob sie in der unmittelbaren Schöpfung eines normaler Weise durch Vermittelung natürlicher Ursachen werdenden Dinges bestehen, — oder ob sie etwas in der Natur Nievorhandenes bewirken. Aus den Beispielen für die erste Art sei die Verwandlung des Wassers in Blut erwähnt; zur zweiten Art gehört das Manna. S. קובץ Th. II S. 22 a.

der Israeliten fiel auch nicht ein Stück" (Ex. 9/6). Die Absonderlichkeit zeigt sich an der speciellen Art des Möglichen, oder darin, dass ein Volk oder ein Gebiet in eigenthümlicher Weise davon betroffen wird.[1]

3. Indem das eingetroffene Mögliche regelmässig anhält, wie die „Segnungen und Verwünschungen". Würden sie nur einige Male eintreffen, so wäre es kein Wunder, sondern es könnte als Zufall angesehen werden. Die Bibel sagt darüber: „Gehet ihr mit Mir um בקרי" (Lev. 26/27), d. h., wenn ihr die Plagen, die euch treffen, als (מקרה) Zufall und nicht als Strafe betrachtet, so — sagt Gott — wird Er in Seinem Zorne all das andauern lassen, was ihr dem Zufall zugeschrieben habt. Es heisst: Gehet ihr mit Mir um בקרי, so verfahre auch Ich gegen euch im Zorne קרי (Lev. 26/27—28).[2]

Ferner muss beachtet werden, dass die naturgesetzlich unmöglichen Wunder nicht anhalten . . ., denn dauerten sie an, so könnte bezweifelt werden, dass überhaupt ein Wunder geschehen sei. Wäre der Stab eine Schlange geblieben, so hätte man annehmen können, dass man es schon vom Anfang an nur mit einer Schlange vorhatte. Zur Vollendung des Wunders gehörte, dass sie wieder zum Stabe wurde. „Sie wurde zum Stab in seiner Hand" (Ex. 4/4). Desgleichen, wäre der Boden mit der Rotte Korachs eingestürzt und so geblieben, dann fehlte etwas vom Wunder; voll wurde dies erst dadurch, dass der Boden die alte Gestalt wiedererhielt: „Die Erde schloss sich über ihnen" (Num. 16/33). So heisst es auch: „Das Meer kehrte . . . zurück zu seiner Strömung" (Ex. 14/27).

Die natürlicherweise möglichen Wunder verdienen hingegen desto eher diesen Namen, je beständiger sie sind, je länger sie anhalten.

---

[1] התיחד האפשר ההוא באומה נרמז אליה או במקום או במין נרמז אליו מזרות האפשר ההוא.

[2] Vgl. dieselbe Deutung im Führer III C. 36 S. 77 b (275 s. Note 5 das.); auch im Sendschreiben nach Jemen (ed. קובץ Th. II S. 6 a) citirt er diesen Satz, gegen die Behauptung, dass die Sintflut lediglich eine von der Natur bedingte Ueberschwemmung gewesen wäre. S. auch קובץ Th. II S. 26 a הלכות תענית פ"א יד החזקה; מאמר תח' המ': קובץ II S. 11.

Damit begründet Maimonides, warum er die vom Naturlauf abweichenden Ereignisse nicht für dauernd halten kann, und warum auch die „Verheissungen und Verwünschungen“ ewige „Wunder und Zeichen“ Israels sind.

Hier ist also zwischen zwei Arten von Wundern streng unterschieden. Es ist somit Folgendes festgestellt: es giebt solche, die naturgesetzlich unmöglich sind, sonach können sie auch bei der Schöpfung nicht in die Natur gelegt worden sein. Maimonides musste zu dieser Anschauung gelangen. Die Entscheidung folgte auf die Erwägung: wenn herausgetüftelt wird — denn ohne Künstelei geht es nicht — dass alle von der Bibel berichteten Wunder natürlich möglich waren, dass sie sich also von allen anderen Ereignissen nur durch ihre Seltenheit unterscheiden, dann giebt es kein ausschlaggebendes Moment für die Schöpfung, dann kann der Schöpfungsbericht ganz umgedeutet werden; die Welt ist anfangslos, sie wird von der Naturnothwendigkeit beherrscht und — die Auferstehung ist absolut unmöglich. Wer aber an eine Auferstehung nicht glaubt, ist nach Maimonides' eigener Meinung aus dem Judenthum ausgeschieden. Ob die Auferstehung zu Zeiten des Messias, vor- oder nachher stattfinden wird, hat uns nicht zu kümmern; doch dass sie erfolgen wird, ist ein Dogma![1]

Damit also ein nicht natürliches Ereigniss erwartet werden dürfe, müssen auch alte Vorfälle naturgesetzlich unerklärbar sein, — und manchem Bibelsatz bleibt ein Zwang erspart. —

Beachtet man dies, dann fallen mehrere Schwierigkeiten im „Führer“ weg, und scheinbar widersprechende Aeusserungen ergänzen einander.

Kein Satz der Propheten und kein Ausspruch der Weisen — heisst es hier[2] — besagt, dass die Welt zu Grunde gehen

---

[1] Vom Messias darf kein Wunder gefordert werden — sagt er S. 9b — da beglaubigte Propheten sein Kommen verheissen haben, daraus folgt aber nicht, dass Gott die Toten, die Er will, zu Zeiten des Messias, vor ihm oder nach seinem Tode nicht wiederbeleben würde. — Auch in seiner Einleitung zu Chelek bestimmt er nicht die Zeit. (Vgl. die Edition J. Holzer: Zur Gesch. der Dogmenlehre, Berlin 1901, S. 16, 29. Über Unsterblichkeit der Seele S. Joel, Maimonides 25.)

[2] II K. 29 S. 64 a (223).

werde, oder anders würde, als sie nun ist, oder dass die Natur eines Dinges verändert würde, um bei dieser Veränderung zu beharren.[1] Hingegen berufen sich ständig sämmtliche Weisen der Mischna und des Talmud auf den Satz: „Es giebt nichts Neues unter der Sonne“ (Eccl. 1/9), zum Beweis dafür, dass in keiner Weise, aus keinem Grunde, eine Neuerung stattfindet . . .

„Die Natur eines Dinges wird nicht verändert in der Weise, dass es bei der Veränderung beharrte“, habe ich mit Rücksicht auf die Wunder gesagt; denn, obgleich der Stab zur Schlange, das Wasser zu Blut, die makellose, edle Hand weiss (aussätzig) wurde, und zwar ohne entsprechende Naturursachen, so verblieb es — hier und in ähnlichen Fällen — nicht dabei, es wurde nicht zur andern Natur. Es ist vielmehr so, wie die Weisen sagen: Die Welt geht ihren gewohnten Gang.“[2] Dies ist meine Meinung und dies soll auch geglaubt werden, obgleich sich auch ganz sonderbare Aeusserungen der Weisen über die Wunder finden.[3] So in Bereschith rabba und Midrasch Koheleth. Sie betrachten die Wunder als auf irgendeine Weise in der Natur begründet; sie sagen nämlich: als Gott diese Welt geschaffen und diese ihre Natur eingesetzt hat, legte er auch in ihre Natur, dass all die Wunder, die ihrer Zeit eintreffen werden, sich ereignen sollten. Das Zeichen des Propheten besteht darin, dass ihn Gott (vorher) wissen lässt, wann er es ankündigen soll; aber bewirkt wird das Ereigniss durch die ursprünglich festgelegte Natur. Obgleich dies so ist, wie du siehst (d. h. „ganz sonderbar“), so zeugt[4] es doch für die hohe Auffassung dessen, der es gesagt; er kann es gar nicht annehmen, dass

---

[1] Vgl. III K. 32 S. 71 b (256). [2] Aboda zara 54 b.

[3] ואן כאן אלחכמים ז״ל קד קאלוא פי אלמעגזאת כלאמא גריבא גדא; verwandt damit ist seine Aeusserung II Kap. 26 Anf. לם אר קט אגרב מנה, — unsere Stelle wäre demnach dieser analog zu übersetzen. Dass Maim. hier der im Mischna-Commentar vorgetragenen Anschauung widerspricht, ist bereits von B. Scheyer [Das psychologische System des Maim. Frankfurt a. M. 1845, S. 106) u. Rosin (Ethik des Maim. Breslau 1876. S. 69) betont worden.

[4] והדא אן כאן כמא תראה פאנה ידל על עטמה אלקאיל.

sich nach der Schöpfung die Natur änderte; dass nach der Festlegung bei Gott ein neuer Wille entstünde. Er meint nun etwa, es wurde, z. B., in die Natur des Wassers gelegt, dass es stets continuirlich von oben nach unten fliessen soll, dass aber das bestimmte Wasser zur gewissen Zeit beim Untergang der Egypter sich spalte.

Auf den Sinn dieser Worte habe ich bereits hingewiesen. Es ist dies die Scheu vor der Annahme, dass es ein Neues gäbe![1]

Es heisst also dort: „R. Jonathan sagt „Gott stellte dem Meer die Bedingung (תנאים התנה), dass es sich den Israeliten spalte. So heisst es: Das Meer kehrte gegen Morgen nach seiner Bedingung (לאיתנו) zurück (Ex. 14/27). R. Jeremia b. Eleazar sagt: Nicht mit dem Meere allein, sondern mit Allem, was in den sechs Tagen der Schöpfung entstand, vereinbarte Gott Bedingungen. So heisst es: Meine eigenen Hände haben den Himmel ausgespannt, seinem ganzen Heere habe ich befohlen" (Jes. 45/12). Ich habe dem Meer befohlen, dass es sich spalte; dem Feuer, dass es Hanania, Mischael und Azaria nichts anhabe; den Löwen, dass sie Daniel nicht schädigen;[2] dem Fische, dass er Jona auswerfe."[3]

Analog verhält es sich mit allen übrigen Wundern! Eben dieses letzten Satzes wegen lehnt Maimonides den ganzen (von ihm umgedeuteten) Midrasch ab; für Einzelheiten acceptirt er das hier ausgesprochene Princip, wie bereits früher gezeigt wurde.

Es gab aber auch Wunder, die naturgesetzlich unzulässig waren, nur dass sie nicht anhielten! Darin besteht der Ausgleich zwischen Wundern und Natur, dass jene nicht verharren, nicht zur neuen Natur werden; schärfer ausgedrückt: wie sie nicht am Ende einer natürlichen Causalkette stehen, so eröffnen sie auch keine solche. Sie greifen nicht störend in die Naturordnung ein, „die Welt geht ihren gewohnten Gang." Die Begründung der Kurzlebigkeit der unnatürlichen

---

[1] Man beachte, wie geschickt Maim. den Lesern diesen Midrasch mittheilt. Sie müssen erst so denken wie er, dann verstehen sie auch den Midrasch in dem von ihm gewollten Sinne.

[2] Vgl. dazu II K. 6 S. 16 b (68).

[3] Vgl. II K. 48 S. 102 a (365).

Wunder lautet so ganz anders, als in der oben erwähnten Schrift; die Thatsache hält er aber hier wie dort fest!

Die Unterscheidung zwischen naturgesetzlich möglichen und unmöglichen Wundern, wird im „Führer“ nur angedeutet und nicht ausdrücklich erwähnt; dafür wird aber eine andere prinzipielle Verschiedenheit betont.[1]

„Seine (Moses') Wunder gehören nicht zur Kategorie der Wunder anderer Propheten.[2] Worin sich seine Wunder von den Wundern aller Propheten allgemein unterscheiden, ist, dass über die Wunder, die die übrigen Propheten verrichteten, oder die ihnen erwiesen wurden, nur einzelne Personen berichtet haben, wie bei Elia und Elisa. Beachte nur, wie der israelitische König sich nach den Wundern erkundigt, den Geḥazi ersucht, davon zu berichten, wie es heisst: „Erzähle mir doch die Grossthaten, die Elisa vollbracht hat und er erzählte . . . und Geḥazi sagte, mein Herr und König: dies ist die Frau und dies ihr Sohn, den Elisa wiedererweckt hat“ (II. Reg. 8/4—5). So verhält es sich auch mit den Zeichen aller Propheten mit Ausnahme von Moses; daher sagt auch die Schrift ausdrücklich, indem sie über ihn berichtet, dass nimmer ein Prophet erstehen wird, der die Wunder öffentlich, vor Freund und Feind verrichten wird, wie dies Moses gethan. Es heisst: Es erstand weiter kein Prophet . . . mit Rücksicht auf all die Zeichen und Wunder . . . vor ganz Israel (Deutr. 34/10—12). Die Schrift verknüpft und verbindet hier zwei Dinge miteinander, nämlich, dass keiner erstehen wird, der das erfasste, und keiner, der das bewirkte, was er erfasst und bewirkt hat. Dort heisst es, dass diese Zeichen stattfanden „vor Pharao, all seinen Dienern, seinem ganzen Lande“, die ihn bekämpften; ferner in Gegenwart aller Israeliten, die sich ihm anschlossen. Derartiges trug sich bei keinem Propheten vor ihm zu, — und die wahrheitsgetreue Mittheilung enthält die Voranzeige, dass es auch bei keinem anderen vorkommen wird.

Man möge sich aber dadurch nicht irreleiten lassen,

---

[1] II K. 35 S. 77f (278f.).

[2] ליסת מן קביל מענואת סאיר אלנבין.

dass, wo davon berichtet wird, dass Josua zu Liebe das Leuchten der Sonne während mehrerer Stunden anhielt, die Worte vorkommen „Er sprach vor Israel“ (Josua 10/12), denn es heisst nicht „ganz Israel“, wie es bei Moses steht. So (verläuft auch das Ereigniss mit) Elia am Berge Karmel vor wenigen Personen[1] (vergl. I. Reg. 18/19—39). Ich sagte „während mehrerer Stunden“, denn ich bin zur Ansicht gekommen, dass die Worte כיום תמים (etwa einen ganzen Tag, Jos. 10/13) bedeuten, wie der längste Tag, da תמים vollkommen bedeutet; als hiesse es also: „Dieser Tag war ihnen in Gibeon wie der längste Sommertag daselbst.“

Es ist zu beachten, dass es sich in den erwähnten Fällen nach der Bibel nicht um die Voranzeige eines natürlicherweise möglichen Ereignisses handelt, sondern um wirkliche Wunder.

Er spricht also hier von der Totenerweckung Elisa's, und zwar ganz überflüssiger Weise. Denn, wenn er blos den Nachweis führen will, dass die Wunderthaten der Propheten nicht allbekannt waren, so genügte ihm doch die Anführung der Schlussworte von II. Reg. 8/3; er beginnt auch Vers 4, übergeht ein Stück und citirt wieder das Ende. Er hat also ein Interesse daran, seine Leser auf das dort berichtete Ereigniss aufmerksam zu machen. Folgen wir seinem Winke! An einer anderen Stelle[2] meint er: Die Schrift sagt darum ausdrücklich vom Sohne der Frau aus Zarepta: „seine Krankheit wurde sehr stark, bis kein Atem mehr in ihm verblieb,“[3] weil, wenn hier der Ausdruck וימת (= er starb) stünde, darunter verstanden werden könnte, dass er schwer krank, dem Tode nahe war. Er unterlässt es aber doch nicht zu erwähnen, dass „einer der Andalusier“ darunter nur eine Krankheitserscheinung verstehe, wie etwa hysterische Erstickungsanfälle, wobei der Scheintod 1—2 Tage anhalten kann. Ob er dieser Ansicht beipflichtet, wollen wir gar nicht untersuchen, — doch das sagt er deutlich genug, dass wenn bei einer ähnlichen Gelegenheit der Thatbestand mit dem Worte

---

[1] וכדלך אליהו בהר הכרמל פי נזר מן אלנאס.

[2] I Kap. 42 S. 47 b (149). [3] I Reg. 17, 17.

וימת gekennzeichnet wird, damit auch blos eine schwere Krankheit geschildert sein kann. Nun, bei Elisa handelt es sich um einen analogen Fall (vergl. II. Reg. 4/20 f.); dort heisst es vom Kinde וימת.[1] So urtheilt er also über das erste hier angeführte Wunder. Das andere ist der Stillstand der Sonne. Doch nur von ihrem Lichte spricht Maimonides: — und „ihnen" war's „wie der längste Sommertag". Es schien also blos den Kämpfern so! Er könnte sich es auch gar nicht anders denken; denn „wie, wenn das Herz nur einen Augenblick stillsteht, das Individuum dem Tode verfallen ist, so bedeutete es den Tod der ganzen Welt, wenn die Himmelssphären ruhten."[2]

Es muss aber auch gefragt werden, wie es die Commentatoren thun: was dachte sich Maimonides, als er Wunder, die vor wenigen Leuten geschehen, in eine ganz andere Kategorie stellt, als diejenigen, welche sich in der Gegenwart eines ganzen Volkes ereignen? Diese Aeusserlichkeit, wo sie wirken können, kann doch ein Maimonides nicht als Charakteristikum der Propheten ansehen?! Die Antwort ist: Maimonides behauptet dies auch nicht. „Die Wunder, welche sie bewirkten oder ihnen erwiesen wurden", geschahen vor wenigen Personen — das sagt er nicht; er drückt sich vorsichtig

---

[1] Alfachr sagt in dem erwähnten Briefe אם כן מה יעשה בבן השונמית שכתוב בו: והנה הנער מת. וכתוב: אשר החיה את המת. וכתוב ברישא וישב על בריכה עד הצהרים וימת. ומה יעשה באותו שנגע בעצמות אלישע ע"ה: ויחי ויקם על רגליו (Vgl. Munk I 149 N.) Es sei auch auf Spinoza 453 verwiesen, der allerdings nicht durch eine philosophische Untersuchung zu seinem Resultate kommt.

[2] I K. 72 S. 100 b v. II K. 11 S. 23 b oben S. Munk II 280 N. 3. Alfachr sagt: ואם יאמר דבר בעמידת השמש בגבעון. מה יאמר בצל מעלות אחז. שאין אדם יכול להוציאו מפשוטו מפני שכתוב בדברי הימים שמלך בבל שלח לחזקיהו לדרוש המופת אשר היה בארץ בדבר צל המעלות. Bereits vor Maim. hat Ibn Gikatilla das Josua-Wunder umgedeutet, indem er annimmt, dass nur der Widerschein der Sonne fortgeleuchtet hätte. „Darin bestand eben das Wunder, dass das Licht verblieb, obwohl der leuchtende Himmelskörper untergegangen war. Ich halte es fur unmöglich, .. dass die beständige Sphärenbewegung innehalte." S. Bacher: Die Bibelexegese .. in Winter-Wünsche: Die Jüd. Literatur II S. 264. Zu Spinoza 398: „Attamen multi, qui nolunt concedere, in coelis aliquam posse daris mutationem, illum locum ita explicant, ut nihil simile dicere videatur", vgl. Joel S. 32.

aus: „darüber berichten einzelne Leute“[1]; aber die Wunder Moses' „waren vor Pharao . . . und waren ferner in Gegenwart ganz Israels . . .“[2] Diese Ansicht deutet er auch anderwärts an. Es wurde bereits erwähnt, dass er der Ansicht ist, dass die Wunder Gideons nicht in Wirklichkeit stattfanden. Er begründet dies damit: „Gideon erlangte nicht die Stufe der Propheten, noch weniger die der Wunder.“[3] Um also der Wunder fähig und würdig zu sein, muss man noch höher stehen als ein Prophet, und so sagt er auch wirklich, dass Moses im Verhältniss zu allen anderen Propheten nur in uneigentlichem Sinne Prophet genannt wird[4]: wie er in intellectueller Hinsicht ausserordentlich war, so auch in seinen Handlungen.[5]

Ein gewöhnlicher Prophet kann nur anderes wissen, als jeder andere Mensch, dagegen die Natur zu bezwingen vermag er nicht in anderer Weise als alle Welt.[6]

---

1 נִמיע אלמעִנזאת אלתי פעלתהא אלאנביא או פֻעלת להא אכבר בהא אחאד מן אלנאס.

2 כאנת וכאנת איצא.

3 מא וצל דרגהֵ אלאנביא פכיף דרגהֵ אלמעִנזאת II Kap. 46 S. 98 b (354 unten f.); über die Grade der Prophetie handelt das vorige Kapitel (45).

4 אן אסם נבִיא אנמא הו ענדי מקול עלי משה ועלי מן סואה בתשריך II 35 S. 76 b (278). 5 ibid.

6 Es finden sich allerdings einzelne Aeusserungen, die darauf schliessen lassen, dass auch er andere als von Moses berichtete Ereignisse für Wunder ansieht; wir könnten uns nun auf seinen in der Einleitung ausgesprochenen Grundsatz berufen, ohne auf die Widersprüche weiter einzugehen; es ist aber interessant zu wissen, wie Maim. den Leser darauf aufmerksam macht, dass er diesen oder jenen Satz mit Rücksicht auf die Menge geschrieben. III Kap. 50 spricht er über die Bedeutung der biblischen Berichte, — hier muss er populär sprechen. Er erwähnt da den Einsturz der Mauern von Jericho u. sagt, Josua hätte den Wiederaufbau der Stadt verboten: III, S. 122 (431) לתכון תלך אלמעִנזהֵ תאבתהֵ קאימהֵ u. jeder sehe, dass sie nicht gleich anderen Bauten sondern durch ein Wunder einstürzten, גרק באלמעִנז (es sei hier danach nicht gefragt, wie sich dies mit dem wiederholt klar ausgesprochenen Grundsatz in Einklang zu bringen wäre: Wunder dürfen nicht andauern). Wenn er aber im selben Kap. S. 120 b (426) den Sieg Abrahams (s. Genes. Kap. 14) ein Wunder מעִנזהֵ . . nennt, ist es klar, dass er dies Wort hier nicht im engsten Sinne gebraucht. I Kap. 32 S. 73 b. (262 f.) sagt er, die biblische Ansicht über die Prophetie weiche nur in einem Punkte von der philosophischen ab. Wohl könne niemand, der nicht die volle Eignung dazu habe, zum Pro-

Damit hängt auch seine ganz scharf ausgesprochene These zusammen, dass man vom Propheten nicht verlangen

---

pheten werden, jedoch könne es vorkommen, dass der Prophetie würdige Personen ihrer nicht theilhaftig werden. Es hängt nämlich vom Willen Gottes ab, und verhält sich wie mit allen Wundern. Für diese seine Theorie führt er nur eine Thatsache an (er behauptet allerdings mehr Beweise dafür zu haben); merkwürdigerweise zeigt er aber, wie auch dieser Fall natürlich zu erklären sei. Mit Recht meinen die Commentatoren, dass er den Unterschied nur behauptet, damit die Menge nicht merke, dass er in allen Stücken der philosophischen Ansicht beipflichtet. Das Versagen der Prophetie vergleicht er den Wundern, wie wenn man verhindert wird, seine Hand zu bewegen, wie, z. B., bei Jerobeam (I Reg. 13, 4), oder wenn man verhindert ist am Sehen, wie dies der Fall war bei dem Syrerheer, als es Elisa suchte (II Reg. 6, 18). [Die strafweise Entziehung der Willensfreiheit vergleicht Maim. gleichfalls mit dem I Reg. 13, 4 berichteten Ereigniss; statt II Reg. 6, 18 führt er bei diesem Anlass die Erblindung der Sodomiter (Gen. 19, 11) an. Vgl. Rosin, Ethik S. 71.] Er muss also auch in diesen Ereignissen ein natürliches Geschehen erblicken, — es sind eben Wunder der übrigen Propheten. [Erwähnt sei noch, dass das eine der beiden Wunder I Reg. 13, 4 im engsten Anschluss an I Reg 13, 3 berichtet wird, u. vom letzteren sagt Maim.: „Bauten springen häufig, zumal neue!" כי מדרך הבנינים שיבקעו וכֹּשׁ הנבנים מחדש — Vgl. oben S. 88]. Als Musterbeispiel seiner Methode kann folgender Fall dienen. I Kap. 64 S. 83 a (286 f.) behandelt er das Wort כבוד (Herrlichkeit Gottes). Er sagt dort, es werde damit auch bezeichnet das geschaffene Licht אלנור אלמכֹלוק, welches Gott auf „wunderbare Weise" עלי נהה אלמעגז herablasse . . In diesem Sinne komme es vor im Verse (Exod. 24, 16) וישכן כבוד י׳ על הר סני ויכסהו, ferner וכבוד י׳ מלא את המשכן [Ex. 40 Vers 34 oder 35; in beiden Versen lautet der Satz gleich, der Sinn ist auch derselbe]. Nun aber deutet er den letzteren Satz allegorisch I Kap. 19 S. 24 b (72); [Munk verzeichnet hier v. 34; während er S. 287 v. 35 als Quelle angiebt! Warum?] So wenig er also diesen Satz ein Wunder vom „geschaffenen Licht" berichten lässt, — genau so wenig findet er es im Satze Ex. 24, 16. Dass er vom „geschaffenen Licht" nur mit Rücksicht auf die Menge spricht, sagt er übrigens auch ausdrücklich I K. V Ende S. 17 (49): unter „Gott schauen" verstehe er ein intellectuelles Erfassen, jedoch habe er keine principielle Bedenken dagegen, wenn die Beschränkten אחד אלמקצרין darunter die sinnliche Wahrnehmung der „geschaffenen Lichter" (Engel oder sonst etwas) begreifen; I Kap. 18 S. 24 (71) Vers Ex. 24, 2 heisst nicht „hintreten"; man dürfe aber auch sagen, Moses trat dorthin, wo sich das Licht=כבוד herabliess. Im bereits erwähnten Kap. 19 sagt er auch neben der angeführten Deutung: nimmt man an, dass das „geschaffene Licht" das Stiftszelt gefüllt hätte, so schade dies nicht פלא צֹיר פי דלך. Wo er demnach auch nur vom „Lichte" spricht,

dürfe, sich durch Wunder zu legitimiren. Das Zeichen — welches übrigens nur dem als Ausweis seiner Prophetie dient, der auf Grund seines sittlich-religiösen Lebenswandels und seiner intellectuellen Fähigkeiten dieses hohen Amtes würdig ist, — besteht lediglich in der Vorverkündigung der Zukunft.[1] Trifft seine Prophezeiung genau ein, so muss man auch seine Belehrung und Ermahnung annehmen. Möglich wäre es ja — so führt er an einer Stelle weiter aus[2] — dass er nicht durch eine Offenbarung Kenntniss von künftigen Ereignissen erhalten hat, dass er sie vielmehr auf irgendwelche Weise errieth; wie man aber ohne Gegenbeweis der Aussage zweier unbescholtener Zeugen Glauben schenken muss, wiewohl es doch immerhin möglich ist, dass sie falsch bekunden — so muss man auch, wo keine Gegengründe vorliegen, dem Zeichen trauen.[3]

---

wie I Kap. 9 S. 19 (54), Kap. 10 S. 20 (57), Kap. 25 S. 28 b f. (86 f.) thut er es zu Gunsten der מקצרון. Man vgl. übrigens noch II K. 30 S. 67 b (236 f.) die Harmonisirung der Sätze Deutr. IV, 36 u. V, 20, wonach dort vom Elementarfeuer, das lichtlos ist, die Rede sei; ferner I Kap. 46 S. 51 a (161), wo er vom Verse Ex. 20, 15: „das ganze Volk hat die Töne . . . wahrgenommen" . . . sagt, es sei eine Thatsache, dass der Vers von einer proph. Vision handle; III Kap. 9 S. 15 b (57 f.) lässt er sich aus Richt. 5, 4 darüber belehren, dass der Tag der Offenbarung ein regnerischer war. Aus dem Pentateuch kann er also auch das nicht heraus lesen, dass am Berge Wolken, simple Regenwolken gewesen wären, denn die hier erwähnten waren — in der Vision! Geschaffen war freilich doch das Licht, denn — so sagt er — alle visionären Gestalten sind geschaffen. Vgl. I Kap. 46 S. 52 b (166). Dasselbe gilt auch vom „geschaffenen Wort", von der „geschaffenen Stimme" (vgl. auch I Kap. 65 S. 84 a (290) [s. jedoch קובץ II S. 23 manche sagen, es war keine wirkliche Rede; sondern Moses' Geist hätte die höheren Erkenntnisse erfasst . . . Auch ich würde mich zu dieser Ansicht bekennen, wenn die Bibel nicht wiederholte: „und er hörte die Stimme zu ihm reden" (Num. 7, 89)]. Bibelverse und Midraschsätze macht er leicht seiner Theorie gefügig; — sie zerschellt aber an seinem eigenen rationalistischen Princip. Sinnliche Vorgänge waren es nicht — es handelt sich doch um Offenbarung; visionär können sie auch nicht gewesen sein, denn das ganze Volk war ja nicht reif zur Prophetie. Der Lösung dieses Dilemmas ist II Kap. 33 gewidmet. Ob es ihm gelingt, kann hier nicht untersucht werden; es sei nur noch auf Spinoza S. 380 f. Joel S. 24 f. verwiesen.

[1] ס' המדע Kap. 10 § 1 vgl. die Einl. zum Mischnacommentar.

[2] vgl. ס' מדע Kap. 7 § 7. [3] ibid. Kap. 8 § 2.

Freilich hat man einmal begründeten Anlass, die Prophetie eines Mannes in Zweifel zu ziehen, dann beweisen weder Zeichen noch Wunder. „Die Vernunft, die seiner Aussage widerspricht, verdient mehr Glauben als das Auge, das seine Zeichen sieht.“[1] Ein Lügenprophet ist daher ein jeder, der vorgiebt, von Gott beauftragt zu sein, die „Lehre“ im Ganzen oder theilweise definitiv aufzuheben. Denn Israel, das ganze Volk, war Zeuge der Offenbarung am Sinai.[2] „Da sagte ihnen (Moses): Fürchtet euch nicht! Dieses grosse Ereigniss, das ihr nun gesehen habt, fand darum statt, damit ihr euch durch eure Gegenwart von der Wahrheit überzeugt, dass „wenn euch Gott mit einem Lügenpropheten versucht“ (Deutr. 13/4) und dieser das widerlegen will, was ihr gehört habt, ihr dann erweisen könnt, wie sehr ihr gläubig seid. Ihr stehet fest und wanket nicht! Wäre ich zu euch wie ein Vermittler gekommen — wie ihr es ursprünglich gedacht habet[3] — und ich hätte euch das überbracht, was mir gesagt wurde, ihr hättet es aber nicht selbst gehört, dann könntet ihr auch das für wahr halten, was euch ein anderer sagt und dem widerspricht, was ich euch mittheile. So habt ihr aber während jenes Ereignisses selbst gehört.“[4] Wenn Gott Israel mit falschen Propheten „versucht“, so hat dies den Zweck, allen Völkern zu zeigen, dass es auf „Gaukeleien“ nichts giebt, damit der Wahrheitssuchende eine Religion sehe, die bei ihren Bekennern so feststeht, dass ihr „Wunder“ nichts anhaben können.[5]

Wie erwähnt, hat auch Moses nicht durch Wunder das Volk von der Wahrheit seiner Lehren überzeugt: Israel selbst war Zeuge der Offenbarung! Seine Wunder hatten zum

---

[1] השכל המכזיב עדותו יותר נאמן מעין שהוא רואה אותותיו Einl. z. Mischnacommentar.

[2] „Führer“ III Kap. 24 S. 53 a (192).

[3] Laut Ex. 20, 10. Vgl. Munk 192 No. 2.

[4] III Kap, 24 S. 52 af. (189 f.). S. auch Brief n. Jemen S. 4.

[5] לא ילתפת מעה למֿ̣תחדֿ במעגז. Madda C. 8. § 2 führt er aus, Moses und das Volk waren die zwei Zeugen des Ereignisses — so hatten sie auch keinen Grund, die Glaubwürdigkeit gegenseitig zu prüfen. Aehnliches im Sendschreiben nach Jemen S. קובץ S. 3.

Theil einen praktischen Zweck,[1] zum Theil dienten sie zum vorläufigen Erweis seiner Mission.[2] Vor ihm gab es nämlich noch keine Propheten, die den göttlichen Auftrag gehabt hätten, andere zu leiten. Offenbarungen ergingen zwar an einzelne Personen, ferner haben auch manche andere unterwiesen, aber ein Prophet, im Sinne eines von Gott bestellten Volksführers, war ein ganz neuer Begriff. Moses bat darum, nachdem er das Wesen Gottes als des „nothwendig Existirenden" begriffen hatte und auch in den Stand gesetzt war, andere darüber zu belehren: „wenn sie schon nach diesen intellectuellen Beweisen zugeben werden, dass es einen Gott giebt, womit beweise ich, dass mich dieser existirende Gott geschickt hat? Da erhielt er das Wunder."[3]

Werfen wir hier noch einen kurzen Blick auf die erwähnte Schrift. Die absoluten Wunder und selbst die relativen ersten Grades sind die von Moses verrichteten; von anderen Propheten sind nur solche Ereignisse erwähnt, deren Wundercharakter darin besteht, dass sie laut Ankündigung des Propheten eintrafen. Wir kommen zum folgenden „Wunder".

Nach dem bisher Dargestellten kann er auch in der „speciellen Vorsehung" kein Wunder erblicken.

Leitet er auch seine betreffende Abhandlung — die fast den ganzen dritten Band seines Werkes füllt — mit der Erörterung der Frage vom Möglichen und Unmöglichen ein, ferner mit der Darlegung der Meinung der Philosophen, welche Gott die Möglichkeit, die Einzelwesen zu kennen,[4] absprechen, so haben die betreffenden Themata mit der Lösung des Providenzproblems, wie es Maimonides giebt, doch nichts zu thun. Es ergiebt sich nämlich, dass er, wie er die Begriffe der Schöpfung und des Wunders so formuliren wollte,

---

[1] S. Madda 8 § 1, wo auch gezeigt wird, dass das Volk zu Moses, trotz der Wunder, die er in Egypten verrichtet hat, vor der grossen Offenbarung kein volles Zutrauen gehabt hat. „Wer auf Grund von Wundern glaubt, der trägt Bedenken, das Wunder könnte durch Geheimkünste und Zauber bewirkt gewesen sein." — Ferner קובץ in מאמ' תח' המת II 10, a. S. aber weiter S. 11 a 1 היו מפני הצורך או לאמת הנבואה.

[2] S. Führer I K. 63 (vgl. II C. 39). [3] I S. 82 b (284).

[4] III Kap. 15, 16.

dass der Begriff der Naturordnung durch sie nicht tangirt wird, wie er weiter[1] das göttliche Vorherwissen und die menschliche Willensfreiheit von einander vollständig isolirt und demnach an beiden festhalten kann; dass er in derselben Weise Providenz und göttliches Wissen von einander trennt und so beide behauptet.

Nur weil die Philosophen, aus den auf den ersten Blick nicht geordnet erscheinenden menschlichen Schicksalen schliessend, annahmen, dass Gott die hienieden herrschende Ungerechtigkeit nicht sehe, und dann die damit ausgesprochene Gotteslästerung damit beschönigten, dass sie nachträglich auf Grund verschiedener speculativer Argumente „das Wissen Gottes um die Einzeldinge" für unmöglich erklärten,[2] — nur darum kann Maimonides sagen: die Meinungen über Wissen und Vorsehung hängen zusammen. Die Begriffe bedingen nach ihm einander nicht!"[3]

Ob er selbst sich erst während der Behandlung des Problems zu seiner Ansicht durchdringt, oder ob er sie absichtlich so weitläufig und verwickelt darstellt, soll hier nicht entschieden werden; mitgewirkt haben jedenfalls dabei pädagogische und andere Rücksichten.

Zuerst werden alle aus der Speculation gewonnenen Urtheile über Grund und Zweck der menschlichen Schicksale angeführt und unzulänglich befunden, jedoch wohlwollend damit entschuldigt: die sich selbst überlassene Vernunft sei eben unfähig, die Wahrheit zu finden![4] Man muss schon zum Lichte der überlieferten Religion greifen! „Meine Ansicht beruht nicht auf Ergebnissen von Schlussfolgerungen, sondern darauf, was sich mir als die Meinung der göttlichen Lehre und der prophetischen Bücher ergab."[5] Man erwartet danach Dogmen, die man gläubig hinnimmt und nicht zu verstehen braucht, und atmet erleichtert auf, wenn er gleich die Zusicherung beifügt: „Die Ansicht, zu der ich mich bekenne, ist weniger schimpflich und steht auch dem Vernunftergebniss näher." Der fromme Leser vernimmt dann nach An-

[1] III Kap. 20 21.
[2] III K. 16 S. 30 b (110 f.).
[3] ibid. S. 31 b (114).
[4] III K. 17 S. 34 a (123).
[5] ibid 35 b (129) unten.

hörung der noch in mystische Form gehüllten Anschauung, die ihn hier sicher erfreuende, überraschende Nachricht: Schau 'mal, „auch manche Philosophen haben so geurtheilt."[1] Deutlicher wird Maimonides erst am Ende des Werkes. Der Gläubige muss vorher jene Religiosität kennen und schätzen gelernt haben, bei der „aus keinem Unglück Zweifel an Gott erwachsen, bei der man danach nicht fragt, ob Er weiss oder nicht, ob Seine Fürsorge waltet oder nicht"[2]; er muss ferner erfahren haben, dass die ganze Bibel, ihre Vorschriften, Verheissungen, Berichte . . .[3] alles nur Mittel sind, den anfangs Widerstrebenden vorsichtig, ohne dass er's merkt, jener Höhe zuzuführen;[4] dann erst, im Nachworte des „Führers", erscheint die Theorie in einer solchen Form, dass „sie die Einwände der Philosophen nicht treffen . . ., dass selbst nach ihrer Meinung die (specielle) Providenz behauptet werden kann."[5]

Eine genauere Analyse aller dieses Problem behandelnden Kapitel würde zu weit führen; es sei aus ihrem Inhalte nur das wiedergegeben, was zur Fixirung seiner Anschauung erforderlich ist.[6]

Im Gegensatz zu Aristoteles,[7] der auch den Menschen dem Zufall überantwortet lässt, anders aber auch als die Asch'ariten, nach denen Alles vom unergründlichen göttlichen Willen

---

1 Ende des Kapitels (vgl. die Noten bei Munk S. 135f., 139).

2 Ende des 23. Kap. S. 51 b (186).

3 handelt darüber II Kap. 26—50.

4 Nur auf zwei characteristische Aeusserungen sei hier verwiesen: K. 22 S. 45 b (163) Hiob wird nicht geschildert als איש חכם או מבין משכיל בל אנמא וצפה בפצילה כלק ואסתקאמה אעמאל לאנה לו כאן חכם למא אשכל עליה אמרה כמא סיבן nicht weise, sondern blos gut und rechtschaffen war er, daher seine Zweifel. Noch schärfer K. 23 S. 48 b f. (176f.) ולא יעלם אלאלאה אלא תקלידא כמא יעלמה נמהור אלמתשרעין אמא ענד מא עלם אללה עלמא יקינא פאקר אן אלסעאדה אלחקיקיה אלתי הי מערפה אלאלאה הי מצמונה לכל מן ערפה ולא יכדרהא עלי אלאנסאן בליה מן הדה אלבלאיא כלהא . . . Interessant ist die Gegenüberstellung III Kap. 32 S. 70 a mit Jehuda Halevi in Kusari I Kap. 97 (S. 50 Z. 15 f.).

5 III, 51 S. 127 b unten f. (445). 6 III Kap. XVII S. 35 a (125 f.).

7 Vgl. darüber Joel: Die Religionsph. d. Maim. S. 44 N. 1, Munk III 116 N. 1.

beherrscht wird, dem sogar zugemuthet werden darf, den unschuldigen Frommen im Diesseits wie im Jenseits Schmerzen und Plagen erleiden zu lassen; im Gegensatz ferner zu den Mu'taziliten, die über Alles die göttliche Weisheit walten lassen und selbst den Schmerz einer Ameise im Jenseits vergolten wissen wollen, — also allen entgegen behauptet das Judenthum, dass nur Gerechtigkeit und Gebühr über die Schicksale des Menschen entscheiden. Und nur des Menschen! — führt Maimonides weiter aus. Die Thiere und eo ipso die noch tiefer stehenden Wesen unterliegen dem blossen Zufall. Nur der Mensch, der vernunftbegabte, welcher der göttlichen, intellectuellen Influenz theilhaftig ist, wird von der göttlichen Fürsorge begleitet. „Versinkt auch ein Schiff mit allen Reisenden aus purem Zufall, so kamen doch die Leute aufs Schiff nicht zufällig, sondern auf Gottes Willen, gemäss dem Urtheil Seiner Gerechtigkeit!“[1] Ist also der Intellect der Faden, an dem der Mensch seinem Schicksale entgegengeführt wird, so ist der Grad der Fürsorge entsprechend seiner intellectuellen Höhe: „die Person, die nach angeborener Anlage und fernerem Studium mehr theilnimmt an der Influenz, untersteht auch in höherem Masse der Providenz.“[2] Die „unwissenden Sünder“[3] stehen im Range einzelner Thiere. Die Gott nahe sind, werden im höchsten Grade beschützt; die ihm fern sind, werden den Zufällen überantwortet; nichts bewahrt sie vor Ereignissen; sie sind wie diejenigen, die im Dunkeln gehen, die zweifellos straucheln.

Zum näheren Verständniss sei das Bild angeführt, unter welchem Maimonides die Rangstufen der Menschen schildert.[4]

Ausserhalb der Residenzstadt des Königs (= Gottes) leben die einer jeglichen — speculativen wie überlieferten — Religion entbehrenden Personen; sie sind wie die unvernünf-

---

1 אן גרק אלספינה במן פיהא . . אן כאן דלך באלאתפאק אלמחץ פלים דכול אולאיך לתלך אלספינה . . באלאתפאק בחסב ראינא בל באראדה אלאהיה בחסב אלאסתחקאק פי אחכאמה אלתי לא תצל עקולנא למערפה קאנונהא III K. 17 S. 36 (130f.) vgl. S. 32 (118).

2 III K. 18 S. 38 a f. (137).

3 אלנאהלון אלעצאה ist ein Begriff.

4 III Cap. 51 S. 123f. (434f.).

tigen Lebewesen. — Schlimmer sind noch diejenigen, die durch einen groben Denkfehler oder infolge Irreführung zu falschen Ueberzeugungen gelangt sind, sie sind wohl in der Stadt, doch dem Palaste mit dem Rücken zugekehrt. Je weiter sie fortschreiten, desto mehr entfernen sie sich von dem Ort, an den sie sollten. — Zum Palaste will zwar kommen, aber kann ihn doch nicht sehen die Masse der Gläubigen, die die Gebote beachtenden Ignoranten.[1] — Die Fuqahâ, die sich mit religionsgesetzlichen Entscheidungen abgeben, auch richtige Glaubenslehren haben, aber nur durch Ueberlieferung, nicht durch eigne Speculation, — sie sind hart am Schloss und gehen um dasselbe herum. — Wer in das Wesen der Religion speculativ eindringt, der ist schon im Vorhaus. Da folgt erst eine ganze Reihe bis zu dem, der drinnen beim Herrscher ist.

Mit Mathematik und Logik steht man noch ausserhalb, das Thor suchend; bei der Physik ist man im Vorhaus. Fortschreitend mit der Metaphysik gelangt man in „den inneren Hof", in dem die Weisen sich befinden; wer nach Vollendung der Methaphysik seinen ganzen Gedankenkreis auf Gott concentrirt, der ist bei Ihm. — Das sind die Propheten.[2]

Wer Gott nun vollkommen erfasst, seine Gedanken nie von Ihm ablenkt, mit dem ist stets die göttliche Fürsorge.[3] Er steht im leuchtenden Glanze der Sonne. So war es mit Moses und auch den Patriarchen. Ihre weltlichen Handlungen verrichteten sie mechanisch, blos mit den körperlichen Organen; ihr Herz und ihr Sinn wich aber nicht von Gott.[4] Darum war Gott auch bei ihren profanen Geschäften mit ihnen. Diejenigen, die Gott wohl erfassen, aber sich auch mit anderen Dingen abgeben, bei denen ist noch Tag, aber das

---

[1] אעני עמי הארץ העוסקים במצות.

[2] Schem Tob bemerkt hierzu: viele מהחכמים הרבנים halten dieses Kapitel für unecht; rührt es aber von Maim. her, dann müsste man es streichen צריך גניזה והיותר ראוי לו השרפה. Denn wie kann man die „Physiker" höher stellen, als die Talmudisten העוסקים בדת? Allein, so sagt er weiter im Namen Ephodis, die החכמים הרבנים haben diesen Abschnitt missverstanden, denn Maim. stellt zwei Gruppen auf: 1) die sich mit der „Lehre", 2) die sich mit den „Wissenschaften" abgeben, — jede von diesen haben drei Klassen.

[3] ibid. 127 (443 f.).

[4] תלך אלאעמאל כאנוא יעמלונה בנוארחהם vgl. ibid. K. 18 S. 38 b (138).

Licht ist gedämpft. Wolken umhüllen die Sonne.[1] „Den Propheten oder vollkommenen Frommen konnte ein Unheil nur ereilen, während er Gott vernachlässigte.“ Der von den Philosophen erhobene Thatsacheneinwand fällt damit weg. „Die göttliche Fürsorge — so lautet sein Satz — ist stets mit dem, der jener Influenz theilhaftig wird, die für jedermann, der nach ihr strebt, zugänglich ist.“ Wer von allem andern seinen Sinn abwendet, Gott in richtiger Weise erfasst, sich des Erfassten freut, den kann gar kein Unglück treffen. Gott ist mit ihm, denn er ist bei Gott! Freilich empfindet dieser auch den Tod nicht als Unglück. „Je mehr die Körperkräfte abnehmen und die Gluth der Leidenschaften erlischt, desto mehr nimmt der Intellect zu, desto grösser wird sein Licht, desto klarer das Erfassen und die Freude über das Erfasste. Wenn der Vollkommene alt wird und seinem Tode naht, hat all dies in solchem Masse zugenommen, die Liebe ist so gewaltig, dass die Seele mit Genuss aus dem Körper scheidet.“[2]

„Wer aber seine Gedanken von Gott abwendet, der ist von Gott losgelöst und Gott desgleichen von ihm; er ist demnach all dem Unglück ausgesetzt, das ihn möglicher Weise treffen kann.“[3]

Die Bibel spricht diese Lehre mit den Worten aus: „Ich verberge Mein Antlitz vor ihnen, sie werden vergehen, viel Unglück und Leid wird sie treffen und sie werden sagen, weil Gott nicht in unsrer Mitte ist, hat uns all dies Unglück betroffen“ (Deutr. 31/17). Es ist klar, dass wir es verschuldet haben, wenn Gott „sein Antlitz verbirgt“, dass wir die Scheidewand zwischen uns und Ihm aufrichten. Zweifellos gilt dasselbe vom Einzelnen, wie von einer Gesammtheit. Es ist also erwiesen, dass die Ursache davon, dass ein Mensch dem Thiere gleich dem Zufall preisgegeben wird, seine Entfernung von Gott ist.[4]

Wir ersehen hieraus, wie bereits oben gesagt wurde,

---

[1] ibit 127 b (445).

[2] Er sagt dies auch im Namen der Philosophen S. 129 a (449 vgl. N. daselbst).

[3] 128, a (447) עֹרצֹה לכל שר׳ יתפק אן יציבה.

[4] ibid.

dass die von Maimonides gelehrte Providenz das Naturgeschehen in keiner Weise beeinflusst. Diejenigen, über die sich die Vorsehung erstreckt, sind nur in den Stand gesetzt, sich gegen die nothwendiger Weise ereignenden natürlichen Unfälle zu schützen resp. alle Ereignisse auszunützen. Gehören doch zu ihnen in erster Reihe nur die grössten Propheten. Da ferner nach der Erkenntnisstheorie seiner Zeit das menschliche Denken überhaupt auf die göttliche, thätige Intelligenz zurückgeht, so kann Maimonides sagen, dass jeder nach dem Grade seines Intellects unter der göttlichen Fürsorge steht, dass man bei Vollendung der Physik im Vorhause weilt.

Es muss aber noch eines beachtet werden. Maimonides hält unheilvolle Naturereignisse für grosse Seltenheiten. „Es giebt Städte, die seit Jahrtausenden von keiner Ueberschwemmung und keinem Brand heimgesucht worden sind, „und die mit Geburtsfehlern Behafteten bilden auch nicht 1%, ja auch nicht 1‰ der völlig gesund geborenen Menschen."[1] Häufiger ist schon das Unglück, das sich Menschen gegenseitig zufügen, am zahlreichsten sind aber die selbstverschuldeten Uebel, körperliche und seelische Leiden, deren Herd die erfüllten und nichterfüllten, zweckwie masslosen Begierden sind. Der wahre Weise schränkt sich ein und er ist dadurch gegen viel Unheil gefeit. — Nun verfolgt die Bibel neben dem Zweck, der Menge, ihrem Fassungsgrad entsprechend, speculative Wahrheiten mitzutheilen, auch die Aufgabe, das körperliche Wohl ihrer Bekenner zu sichern, denn dies ist die zeitliche und natürliche Voraussetzung der geistigen Vollkommenheit. Im Dienste jener Tendenz stehen die socialen und ethischen Gesetze.[2] Befolgt man also diese, so beugt man dem Unglück vor.

Der Sünder — der Unweise straft sich selbst! Wird noch in Betracht gezogen, dass es Aufgabe des Menschen ist, die höchste intellectuelle Stufe zu erreichen,[3] so kann es auch als Strafe angesehen werden, wenn er den „zufälligen"

---

[1] III Kap. 12 S. 19 b (73). [2] S. III K. 27.
[3] Man vgl. nur I Kap. 18 u. Anf. Kap. 54.

Uebeln — denen er bei Erfüllung der erwähnten Pflicht sicherlich entgangen wäre — preisgegeben wird. „Versinkt auch das Schiff zufällig, so war es kein Zufall, dass er es bestieg", sondern Strafe dafür, dass er kein Prophet ist, denn er sollte es sein. Es ist kein Zufall, dass er dem Zufall überantwortet ist. Freilich kann ihm „der Zufall" auch Glück bringen . . .[1] Kurz, eine Strafe in dem Sinne, wie sie die Bibel lehrt, ist dies nicht. Maimonides weiss dies sehr wohl; er meint aber, neben den wahren Lehren, durch die man zur letzten Vollkommenheit gelangt, „gebietet das Gesetzbuch einzelne Glaubenslehren anzunehmen, die im Interesse der allgemeinen Wohlfahrt nothwendig sind, wie: dass Gott gegen die Sünder heftig zürne und man sich daher vor der Sünde in Acht nehmen müsse."[2] Es muss daran geglaubt werden, nicht weil es wahr, sondern weil es nützlich ist. Damit hängt zusammen, dass Maimonides sagt:[3] wenn gemäss dem Urwillen Gottes über ein Volk oder über eine Gegend ein Unglück hereinbricht, sagen die prophetischen Bücher, ehe sie das Unglück schildern, dass Gott die Handlungen der Menschen geprüft und dann die Strafe geschickt hätte. An all die Verheissungen und Drohungen der Bibel — und am häufigsten sind die, mit denen nach Maimonides die Schrift vor Götzendienst und den damit zusammenhängenden Ceremonien warnt[4] — muss aus gewissen Rücksichten geglaubt werden. Dies ist die wahre Begründung seiner Worte in der populären Schrift: „darum glauben wir an die ständige Erfüllung der Verheissungen und der Verwünschungen für die Sünden bei diesem Volke."[5]

Das Streben Maimonides, all seine Ansichten von der Bibel beglaubigen zu lassen, muss sicherlich als verfehlt an-

---

[1] S. Ende Kap. 23 d. I. . . פיכון לירה ושרה בחסב אלאתפאק.

[2] III K. 28 Anf. S. 61 a (214). Vgl. dazu I Kap. 35 u. 54 gegen Ende S. 66 (222f.); an letzter Stelle sagt er übrigens, auch der Vers Ex. 34, 7 „Ich ahnde die Sünden der Väter" . . bezieht sich auf Götzendienst; das Maximum der Strafe erstreckt sich bis aufs 4. Geschlecht; ein Mensch kann nicht mehr erleben als seine Urenkel; wird daher eine götzendienerische Stadt vernichtet, kommen auch diese um.

[3] I C. 10 S. 20, a (57). [4] Vgl. III C. 29. 30. 32. [5] מאמר ת"ה 11 b.

gesehen werden, — begreiflich ist es. Da er bei seiner durchaus rationalistischen Weltanschauung alle Vorschriften des Judenthums, die schriftlich und die mündlich überlieferten, bis aufs kleinste beobachtet hat, war er der festen Ueberzeugung, dass alle Gesetze auch von einem, dem seinen ähnlichen — wenn auch weit, weit grösseren — Geiste diktirt wurden. Wahrheit, reine Ideen sind ihm das höchste Glück, das klare Denken der erhabenste Gottesdienst — folglich ist's auch das höchste ethische Werk, andere dazu anzuleiten. Wünscht man aber von Kindern, dass sie lernen sollen, muss man ihnen Naschwerk als Erfolg des Fleisses versprechen, grossen Kindern etwas Besseres, doch nur Lockmittel, nie den wirklichen Preis ihres Eifers.[1] So verfährt nach Maimonides auch die Schrift. Ob er mit der letzten Behauptung Recht hat, darüber wollen und können wir nicht entscheiden; aber das muss gesagt werden: der grosse Pädagoge Maimonides hat doch etwas ausser Acht gelassen, was ein Lehrer nie vergessen dürfte: ihre pädagogischen Hilfsmittel dürfen die Lehrer nur einander anvertrauen; es ist nicht blos um den Erfolg, sondern um den Meister selbst geschehen, wenn er auch Schüler in seine Geheimnisse einen Blick werfen lässt. Der „Führer" ist sehr vorsichtig abgefasst, aber doch so, dass auch derjenige, der nicht genau weiss, was dies Werk lehrt, doch das merkt, dass es „etwas" sagt; etwas ganz anderes, als wovon man bisher auf den Schulbänken gesprochen und geträumt hat.

Maimonides hat hierdurch Kämpfe heraufbeschworen, die ihresgleichen in der ganzen Geschichte des Judenthums kaum finden, und die heute noch nicht ausgefochten sind.

Die sich seiner annahmen, wollten weiter seine Schüler bleiben; sie begannen zu untersuchen, was er mit diesem oder jenem Worte sagen und verheimlichen wollte, sie popularisirten den „Führer". Die folgenden Religionsphilosophen wollen so lediglich Commentatoren sein; ihr Ausgangspunkt ist im Allgemeinen nicht die Bibel, sondern der „Führer". Damit beginnt eine neue Epoche in dieser Disciplin. —

[1] Einl. zu Chelek. S. 4.

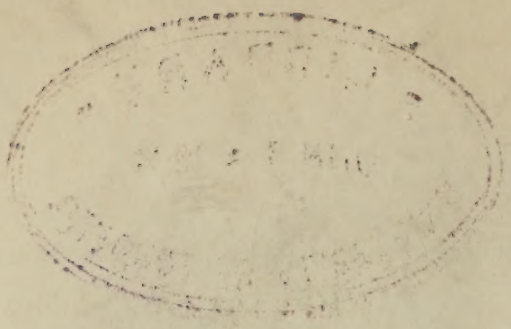
VITA.

Ich, Jacob Kramer, Sohn des Rabbiners Moritz Kramer und dessen Ehefrau Lina geb. Gellis, bin am 23. März 1876 zu Kismarton in Ungarn geboren. Bis zum Abschluss des sechsten Gymnasialjahrgangs besuchte ich nacheinander die Volks- und Bürgerschule und das Gymnasium zu Szombathely (Ungarn). Die folgenden Gymnasialklassen absolvirte ich in Budapest, wo ich am Gymnasium des V. Bezirks Ende 1894 das Reifezeugniss erhielt. Oktober 1895 bezog ich die Universität Berlin, an der ich acht Semester hindurch studirte. WS. 1901/2 und SS. 1902 besuchte ich die Universität Strassburg. Während meiner Studienzeit hörte ich die Vorlesungen der folgenden Herren Professoren: Barth, Herm. Grimm, Hoppe, Paulsen, Sachau, Simmel, Erich Schmidt, Steinthal, Strack, Stumpf und v. Willamowitz-Möllendorf in Berlin und Euting, Hübschmann, Nöldeke, Windelband und Ziegler in Strassburg.

Seit Oktober 1895 gehöre ich zugleich als ordentlicher Hörer dem Rabbiner-Seminar in Berlin an, an dem ich an den Vorlesungen der Herren Dozenten Prof. Barth, Prof. Berliner, Dr. Hoffmann, Dr. Hildesheimer und Dr. Wohlgemuth theilnahm. Ferner besuchte ich gleichzeitig die Vorlesungen der Herren Professoren Barth und Steinschneider an der Veitel-Heine-Ephraim'schen Lehranstalt.

Allen meinen hochverehrten Lehrern spreche ich hiermit meinen aufrichtigsten Dank aus.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.



PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BS
1199
M5K7

Kramer, Jacob
Das Problem des Wunders im Zusammenhang mit dem der Providenz bei den judischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 05 08 03 013 8